

身体論序説 : アリストテレスを中心に

著者	佐藤 臣彦
著者別名	Sato Tomihiko
内容記述	筑波大学博士（文学）学位論文・平成11年3月25日 授与（乙第1480号）
発行年	1999
URL	http://hdl.handle.net/2241/6714

身体論序説

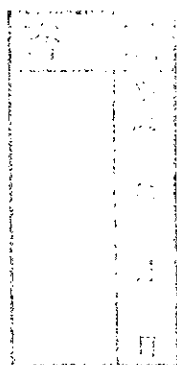
— アリストテレスを中心に —

佐藤 臣 彦

身体論序説

ーアリストテレスを中心にー

佐藤 臣彦



目 次

序 論 予 備 的 考 察	4
第一節 問題の所在	4
一 身体と哲学	4
二 自己同一性の根拠としての自然的身体	8
三 人間の身体性における人為的契機	11
第二節 方法としてのアリストテレス	17
一 歴史的遡源と原理論	17
二 アリストテレスの学問体系	20
三 アリストテレスの方法	27
第三節 本研究の課題	32
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス	39
第一節 ギリシア彫刻における身体像	39
一 身体の芸術化	39
二 ギリシア彫刻と運動表現	43
三 身体表現の動態化	51
第二節 身体の文化的多様性への認識：ヘロドトスの場合	62
一 ヘロドトスとアリストテレス	63
二 ヘロドトスにおけるソーマの多様性	65
三 ヘロドトスにおける競技とギリシア的精神	74
第三節 アリストテレスと身体	77
第二章 自然と身体	92
第一節 ソーマをめぐる基本問題	92
一 数学的対象としてのソーマ	92

二	ソーマにおける実体性……………	101
三	自然的ソーマの原理：自然と運動……………	113
第二節	自然的ソーマの諸相：生物と無生物……………	126
一	自然的世界（コスモス）とソーマ……………	126
二	生命あるソーマ……………	138
三	プシューケーにおける二重の規定性とその機能……………	146
第三節	動物体の構造・機能と人体の特質……………	156
一	動物的ソーマ研究の方法論……………	156
二	動物体の基本的構造・機能と運動性……………	165
三	人間的ソーマの形態的特質と運動性……………	176
第三章	技術と身体……………	209
第一節	人間的ソーマの生成機序：自然と技術……………	209
一	人間的ソーマの自然的生成……………	209
二	人間的生と身体性……………	219
三	技術的生成の対象としての身体的アレテー……………	232
第二節	制作原理としての技術……………	241
一	プシューケーにおけるアレテーとしての技術……………	241
二	行為と運動、そして制作……………	248
三	技術的制作過程……………	255
第三節	制度における身体性……………	262
一	制度と身体性……………	262
二	身体と教育：ギムナスティケーの場合……………	271
三	「善く生きること」と身体性……………	282
結 論	本研究のまとめと今後の課題……………	302
	主要参考文献一覧……………	305

身体論序説—アリストテレスを中心に—

序 論 予 備 的 考 察

第一節 問題の所在

一 身体と哲学

今日、身体に関する哲学的著作も、ようやく目にすることができるようになっては来ているが¹、人間という存在における身体は、人間が人間として生きてゆくのに不可欠な機構であるにもかかわらず、長いあいだ、哲学的な研究対象としてまともに取り上げられてはこなかった。

人類史において哲学的思惟が最も明確な形で開花した古代ギリシアにおいて、すでに“σῶμα σῆμα”、すなわち「身体は墓である」といった命題が、それなりの説得力をもって受け取られていたのである。たとえば、プラトンは、『ゴルギアス』において、賢者から聞いた話としつつ、「われわれは現在死んでいるのであって、からだ（ソーマ）はわれわれにとっての墓（セーマ）なのだ」と語るソクラテスのすがたを書き留めているし²、また、『クラテュロス』にあっても、彼をして「ある人々の言うところでは、からだ（ソーマ）は魂の墓（セーマ）なのだ。つまり、魂は、この現世においては、からだの中に埋葬されているという意味なのだ」³といった同趣旨のことを語らせている⁴。

さらに、他のさまざまな著作においても、プラトンは、身体を心魂 ψυχή の自由な飛翔を妨げる要因と位置づけ、その立場から身体をめぐる考察をいろいろに押し進めたのである。身体を魂の墓場、あるいは精神の自由性に対する阻害要因とするプラトンのこうした見解は、その後の身体に対する価値意識に、ある意味では決定的な思想的影響力をおよぼしたといえるだろう。

この二十世紀末の現在に生きるわれわれにとっても、身体を哲学と結びつけることは必ずしも容易でない。一般通念としては、両者は明らかに乖離し

ているといってよいだろう。たとえば、身体にかかわる体育やスポーツを哲学的に研究する領域として、「体育哲学」および「スポーツ哲学」が、いまようやく自らの地歩を固めつつあるが、一方で、こうした研究分野がはたして成立しうるのか、といった疑問にもつねに晒され続けてきているのである⁵。

というのも、「体育」や「スポーツ」が身体というものにかかわるものである以上、やはり、どこか「反知性的」であるといった印象をぬぐい去ることはできないし、一方、哲学はといえば、これはもう知的であることを本質とする学問の代表格、最も強固な思弁的知性が要求される領域とみなされているだけに、かえって「反身体的」であることが際だってしまう。体育やスポーツと哲学との間には、互いに強く反撥し合うベクトルが明白に働いているように思われ、両者が手を結ぶなんてことは、金輪際、あり得ないように感じられるのである。

たとえば、オーストリアの動物行動学者、コンラート・ローレンツ (Konrad Lorenz : 1903-89) は、人間の身体がもつ運動能力の多様性について論じている箇所で、「最高度に反スポーツな書斎型人間 ein höchst unsportliches Schreibtischmensch」⁶といった表現を用いているが、ここに、学者のような「書斎型人間」を「反スポーツ的・反身体的」とする図式を読みとることは、誰にとっても容易なことであろう。

もちろん、ローレンツ自身は、反スポーツ的・反身体的といったことを標榜しているわけではない。むしろ、人間身体のもつ運動能力の圧倒的多様性について明らかにしようとしているのであって、「最高度に反スポーツな書斎型人間」なるフレーズは、一般通念を逆手に取った揶揄的表現とみてよいだろう。要するに、知的であるとは反身体的なことであり、身体的であるとは反知性的なことであるとする暗黙の了解が、依然として、われわれを強固に律してしまっているのである。

こうした通念に従うかぎり、反知性的とみなされる体育やスポーツと、反身体的とみなされる哲学とが結びつく接点は、ほとんど全くといっていいほど見いだせないことになってくる。暗黙の通念は、身体性にかかわる体育やスポーツと知性にかかわる哲学とは限りなく隔たっており、いってみれば両極端に位置していて、両者の間には越えることのできない深淵が広がってい

る、したがって、「体育哲学」や「スポーツ哲学」などという領域は、ミスマッチもいいところ、成立しようにも成立のしようがないではないか、と呟くのである。

しかし、一般に、学問研究というものは、固有の対象を固有の方法でもって探究し、他者を十分に納得させるだけの成果を持続的に生み出すようになったとき、成立する。したがって、身体にかかわる体育やスポーツであっても、これらを固有の対象とし、哲学的方法論でもって探究していき、その結果、他者を十分に納得させるような学的成果が生み出されたとしたら、そこに「体育哲学」や「スポーツ哲学」の成立する余地は、十分、あることになる。哲学が、自らの研究対象から「身体的＝反知性的」という理由によって体育やスポーツを排除しうる根拠は、薄弱だといえるだろう。むしろ、哲学は、知性的であろうと反知性的であろうと、身体的であろうと反身体的であろうと、あらゆるものを思惟の対象として引き受けることこそが、本来の果たすべき役割だったはずである。

たしかに、人間という存在を決定的に特徴づけているのは、何よりもまず、他の諸生物を断然圧倒する「知的能力」にあるとしなければならないだろう。周知のように、霊長目ヒト科に属する種 species としてのヒトは‘homo sapiens’⁷と名づけられているが、この「叡智ある人」という命名には、人間のもつ能力的特質が端的に象徴されている。動物種の一つとして進化してきたはずの人類が、ことの善悪を別にして、他の諸生物すべてを睥睨するような現在の繁栄を築き上げえたのも、隔絶した知的能力があったればこそのことであって、このことは、疑いえない事実として率直に認めるべきである。

問題は、こうした人間という存在を特徴づける「知的能力」に対し、われわれはいつのまにか「反身体的」という共示 connotation を伴わせてしまうところに潜んでいるように思われる。「知的」ということに「反身体的」といった連想を伴わせたり、逆に「身体的」ということに「反知性的」といった連想を伴わせてしまうことは、要するに、言語学にいうところの「共示」的な現象といえるものなのである。

共示とは、外示 denotation と対になる言語学上の術語であるが、外示が或る言葉によって指示される対象性を示しているのに対し、共示は指示対象

に付随してしまうことになる「情的負荷」の謂である。或る言葉を耳にしたとき、われわれはその言葉が指し示している対象と共に何らかの情的な反応を付随させてしまうのが普通である。たとえば、「イヌ」という言葉を聞いたとき、人間が古くから家畜として飼ってきて馴染みのあるかの哺乳類を思い浮かべると共に（指示対象性＝外示）、もし、犬に噛まれた経験のある人なら、「イヌ」と聞いた途端、恐怖感や嫌悪感といった情的な反応を瞬時に伴わせることになってしまうだろう。これが「共示」である。

共示は、いわば条件反射的に付随してしまう情的反応であるが故に、日常のなかで、こうした「情的負荷」自体が自覚されることはほとんどないといってよい。しかし、或る文化的共同体のなかで、或る対象にどのような共示が伴ってくるかということについては、明確な共通性を見てとることができるのである。たとえば、「鯨」という生命史上最大といわれる哺乳類に対し、しばらく前までの日本人なら、安価で良質な蛋白源として非常に親しい情感をほぼ一致して共有していたのであるが、しかし、キリスト教徒たちにとっては、「キリストの復活」に関わったり（『マタイ』12,40）、「悪魔の化身」であったり、あるいは「人力をはるかに超える大いなる力」の象徴であったりして、何か非常に近寄りがたいものに感じられているようなのである⁸。

このように、或る事柄にどのような共示を伴わせるのかについては、おのおのの文化的共同体ごとに共通するものを見てとることができる。こうした事実から、フランスの言語学者、アンドレ・マルティネ（André Martinet : 1908- ）は、「文化とは共示の共有である」というテーゼを提示しているのであるが⁹、「共示」は、われわれが文化的に共有している「価値観」のいわば源泉をなすものといえるのである。

本題に戻るが、われわれは、「知的」という規定性に対しては、概ね、プラスの価値価を伴わせるのに対し¹⁰、「身体的」という規定性に対しては、逆にマイナスの価値価を伴わせ易い。人間の間たる所以を「知的」である点におくとき、当然、そこにはプラス価が共示として伴ってくることになるだろう。逆に、それと対照をなす（とみなされる）「身体的」ということに対しては、「知的」であることの逆だということから「反知性的」という連想が働き、そこにマイナス価の共示が付随してきてしまうことになる。

しかし、「身体的」という規定性には、ただちにマイナス価が伴わなければならないのだろうか。あるいは、「身体的」であることは、直ちに「反知性的」ということに帰着するものなのだろうか。

こうした連想は、情的なレベルに基盤を有する価値観に彩られた先入見のひとつにすぎないように思われる。というのも、なるほど、人間的特質が「知性」に求められるとしても、知性の座としての「脳」の進化論的発達には、「直立姿勢」という人間身体がもつ独自の「形態一機能」抜きにはあり得なかったであろうからである。こうした人間における独特の「身体性」を考慮することは、人間という存在の全体像を描く上で、必要不可欠な手順であって、もし、それ自体が独自性をはらんでいる「身体性」を黙殺するようなことがあれば、人間理解として、どこかいびつなものと成りゆくほかはないように思われるのである。

二 自己同一性の根拠としての自然的身体

われわれの身体は、発生論的に見るなら、わずか一個の卵子が一個の精子と出会う受精を契機に、細胞分裂を繰り返しに繰り返して、ついには頭、頸、胸、腹の四部からなる体幹と、胸の上部から分かれ出た一对の上肢と骨盤から出ているもう一对の下肢、すなわち、四肢とも呼ばれる体肢からなる「からだ」¹¹として誕生する。新生児のからだは、成人に典型的なそれに較べれば、いろいろな部分で未成熟さを残しているものの、骨格系、筋系、消化系、呼吸系、泌尿系、生殖系、脈管系、神経系、感覚系といった器官系をもち、全身を皮膚で被われた「構造一機能」体としての体制をすでに整えている。

こうしたおよそ六十兆個もの細胞からなる複雑な仕組みをもった「からだ」も、起源的に見るならたった一個の受精卵に帰着するのであり、そこから発生論的な経過をたどって自ら生成してくるということについては、他の生物のばあいと何ら変わるところはなく、それらと全く共通する自然過程なのである。その意味で、われわれがもって生まれてくる「からだ」は、まずは、自然的所産であるとしなければならないことになる。そして、この自然的所産としての「からだ」が、いわば個としての人間の存在基盤をなすことになっていくのであるが、しかし、われわれの「からだ」が、その生命力を

維持し活動していくには、呼吸にしろ、摂食にしろ、常に外界との物質的交換が不可欠となってくるのである。

こうした「からだ」と外界との物質交換は、人間に限らず、生物体が自らの生を全うするのに必須の条件であるが、もちろん、物質交換とはいっても単純な物質のやりとりが行われているわけではない。そこでは、外界から摂取した物質に特定の化学的変化を加えることで自分自身に特化した有用物質を作り出す「同化作用 assimilation」と、化学的に複雑な物質をより単純な物質に分解する反応である「異化作用 catabolism, dissimilation」とが表裏一体となって遂行されており、前者には自由エネルギーの増大が、後者にはその損失が伴っている。

たとえば、生物体を構成している巨大分子としての蛋白質は、生物細胞を構成する主要物質であるが、生物体の種類によって厳格に異なっており、それぞれの生物体は、外的環境から取り込んだ蛋白質を素材としながら、こうした構成物質を自らの特殊性に即応しながら誤ることなく再合成している。動物では、血液、筋肉、皮膚、骨髄、角質、腱などといった組織体としても構成され、それぞれ重要な役割を担っているが、これらの合成蛋白質も、やがて異化作用によって分解・排出され、新たなそれに置き換わっていく。

こうしたプロセスは、「代謝 metabolism¹²⁾」と呼ばれているが、一般的に言えば、その機能は、①環境からのエネルギー摂取、②細胞を構築する単位としてのアミノ酸・ヌクレオチドなどの合成と確保、③構築単位からの蛋白質・核酸・脂質などの合成、④ホルモン・ATP（アデノシン三リン酸）などの生体機能に必要な分子の合成と確保、そして⑤有害物質の排泄と解毒、といったことになる¹³⁾。要するに、生物体は、外界から取り入れた素材物質を、同化作用によって自己のからだの構成物質として変容させ、酸化的な分解過程である異化作用によって運動する場合の機械的エネルギーや発電・発光などのエネルギーを作り出す、複雑精緻な機能をもった動的開放系ということになるのである。

このようにみてくると、われわれの「からだ」は固定的で孤立した静的な構造体などではなく、外的環境との間で、物質代謝、エネルギー代謝を不断に継続することで自らを維持している、極めて動的かつ開放的な「構造一機

能」体として理解しなければならないことになってくる。しかし、一方で、「からだ」そのものが、他と置き換えることのできない「自己性」を保持するためにじつに巧妙な機構を備えており、そのメカニズムの詳細も、最近の先端的な生命科学の成果によって、次第に明らかとなってきているのである。

われわれの「からだ」は、一人ひとりのそれが独立していて、他者のそれと代替することはできない。このことは、存在論的位相においてはあまりに当然のことであるが、生理・解剖学的位相にあっても、たとえば、他者の腎臓をそのまま移植しようとしても、「拒絶反応 rejection reaction」によって宿主側に排除されてしまう。こうした排除の仕組みは、さまざまな知覚や知性の座である脳とは独立に存在する免疫系というシステムによって担われているのであるが、いわば「からだ」自身に、「自己」と「非自己」を厳格に区別する内在的な機序が備わっているのである。

免疫系という機序は、自己に侵入しようとしてくる「非自己＝異物」を、分子レベルにおいて徹底的に排除し、あくまでも自己を自己として維持しようとする根底的なメカニズムであって、いわば自己なるものの基底性をなすものといえる¹⁴。つまり、われわれがわれわれでありえるのは、まずは、からだ自体が生れながらにして備えている生理・解剖学的機構によって、「自己性」というものを、他者性を排除する精妙無比なメカニズムでもって厳正に確保していることによる、といわなければならないのである。

それにしても、体内に入り込みうる「非自己＝異物」としての抗原は、ほとんど無限大ともいえるありとあらゆる種類のものが考えられるのに、そのすべてに対しそれらに見合った抗体をつくり出すことのできる巧妙で精緻極まりない免疫システムには、本当に驚くべきものがある。そして、こうした免疫系の精細な機序も、要するに、自然進化の過程において生み出されてきたものにほかならないのである。

非自己なるものを自己なるものから厳密に峻別し、さらに非自己なるものを排除することで維持される「自己同一性」。こうした「自己同一性」の根拠は、何よりもまず、われわれのからだに内在している機構によって与えられることになるのであるが、しかし、こうした仕組みそのものは、われわれが人為的に作り上げたものでは決してなく、長い長い生命進化の果てに生み

出されてきた自然過程の上での所産である。この意味で、自己同一性の根源としての「からだ」は、まずは自然的所産としての規定性が与えられることになるのである。

このように、自己同一性は、自然的所産としての「からだ」において、すでにその根底的な根拠を見い出しうるのであるが、しかし、人間存在における「身体」を総体において考えようとするとき、こうした規定性に留まるだけでは、「身体」が本来的にもっている特異性を、決して明らかにすることはできないのである。

三 人間の身体性における人為的契機

人間という存在における「身体」を一般的な視野においてみると、まず、気づくことは、その多様なあり方である。各々の民族や部族ごとにみえる特徴的な身体、富裕層、貧困層といった社会階層の相違を背景とすることで浮かび出てくる身体の多様性、男一女の性差に基づくそれぞれの文化圏における多様な身体の立ち現われ、「芸術家」「政治家」「実業家」「宗教家」「芸能人」などといった文化的集団が特異的にもつ身体の独自性、さまざまなスポーツ種目、武術、あるいは舞踊といった運動文化に見える見事なまでに類型化された多彩な身体などなど、現実生きる人間に見ることのできる身体性は、実に多種多様な「形態—機能」をもって現在しているのである。

一方で、周知のように、われわれがヒトとして誕生する時、いくらかの反射的な運動能力を除いて、人間に典型的な運動能力はほとんど何一つもつことなくこの世に生まれて来る。この意味からすると、人間という存在は、実は「非運動的身体性」を属性としつつ出生してくるといえるのである。にもかかわらず、人間は、結果的に他の動物には決してみることのできない、圧倒的に多彩な身体性をわがものとしつつ自らの生を展開している。

先にも触れた、動物行動学者のコンラート・ローレンツは、① 一日に三十五キロメートルの歩行、② 五メートルの麻ロープのよじ登り、③ 十五メートル泳ぐうちに四メートルだけ潜水し、その間に水底からものを取ってくる、という三つの運動課題が与えられたとき、人間ならば、例の「最高度に反スポーツ的な書斎型人間 ein höchst unsportliches Schreibtischmensch」でさ

え、ただちに実行可能なものばかりなのに、哺乳類でこれらの三課題をやりおおせるものは一匹たりともいない、と看破している¹⁵。もちろん、人間の運動能力はこの程度のものに留まるものではないので、多様性という点においては、断然、傑出しているのである。

われわれの日常生活における基本的な運動を観察するだけでも、その多様性は明白である。例えば、日本人の「坐る」という運動形式¹⁶には、「正坐」「胡坐」「結跏趺坐」「蹲踞」「立て膝坐り」「しゃがみ込み」などなどの形態をみることができる。また、運動形式は時間軸に沿っても多様性を生みだしており、たとえば、明治以前の日本人は、右足が前に出るときには右上半身が、左足が前に出るときには左上半身がそれに伴って前に出る「ナンバ」と呼ばれる「身体技法」によって歩いていたというが¹⁷、今日のわれわれは、西欧的な下半身と上半身とを腰部を中心にして交互に捻るようにしながら前進していく「身体技法」によって歩いている。

ところで、「身体技法 techniques du corps」という用語は、フランスの文化人類学者、マルセル・モース（Marcel Mauss : 1872-1950）によるものであるが、彼は、「歩き振りとか泳ぎとかいったこの種のあらゆる事柄が特定の社会に特殊なものである」ことを発見し、何らかの身体運動を遂行する際の「それぞれの社会で伝統的な態様でその身体を用いる仕方」を「身体技法」と命名したのである¹⁸。この「人間における身体運動の形態は各々の社会に独特のもの」という発見は、人間における身体運動の形態が、自然発生的なものではなく後天的に構成されたものであるということを強く示唆するのである。

このことに関して、アメリカの文化人類学者、ホール（Edward T. Hall : 1914- ）もまた、「白人は、労働者階級の黒人、プエルトリコ人、メキシコ人、プエブロ・インディアン、ナバホ・インディアン、中国人、日本人とも違った歩き方をする、おのおのの文化は、移動運動 locomotion、坐ること、立つこと、寄りかかること、そして身ぶり手ぶり gesturing についての特有の方式を持っている」と指摘した上で、彼の指導した学生が「十五に及ぶ白人とプエブロ・インディアンの歩き方の違いを見分けることができた」と述べている¹⁹。

こうした「坐り方」や「歩き方」に留まらず、最近、ボディ・ランゲージ body language ともいわれるようになってきている日常の立居振舞や所作、それに「手話」といった身体の運動そのものが何らかの符号として機能しつつ意味を伝達することになるような身体技法にあっても、おのこの文化圏は、それぞれ独自の形態を多様に蓄積してきている。例えば、「挨拶の仕方」ひとつとってみても、「おじぎ」「握手」「抱擁」「口づけ」などなど、その運動形式は極めて多彩である。

また、おのこの文化圏に特有の民族的な楽器や、西欧のいわゆるクラシック音楽において用いられるような数々の近代楽器の演奏においてみられるような、多様でありながら正確無比な制御を要求される身体技法、機械や用具・器具、つまり道具を操作する際に要求される複雑で微妙な身体技法、さらには、さまざまなスポーツ種目や舞踊において要求される極めて高度で洗練された身体技法などなど、人間が持つ運動形式は、他の動物を、断然、圧倒する多彩かつ精密な形態を有しているのである。

誕生時における非運動的な身体性と活動する人間における多彩な身体性。ここには誰が見ても一目瞭然の、歴然たる対照性が存在している。生まれ落ちたときには例外なく非運動的であった身体性は、いつしか多彩で複雑な運動能力を身につけた身体性へと転化していくことになるのである。このような転化は、もはや、自然過程の範疇で考えることはできないだろう。なぜなら、すでに見てきたように、どのような身体性が現実のものとなるのかは、時代や地域性によって規定され、おのこのに独自の特殊な形態を持って立ち現れてくるからである。

それにしても、なぜ、ヒトは自らの生存さえ維持できないような無能力で非運動的な状態で生まれてこなければならないのだろうか。

スイスの動物比較形態学者、アドルフ・ポルトマン (Adolf Portmann : 1897-1982) は、この「無能力状態」で生まれ来ることこそ、むしろ人間の本質と深くかかわっていて自然学的に根拠のあることなのだ、という主張を展開する。彼によれば、新生児が「無能力」であるのは、他の高等哺乳類と比較した場合、理論上で予想される本来の妊娠期間よりおよそ一年早く誕生してしまうことによる。彼はこれを「生理的早産 die physiologische

Frühgeburt」と名づけているが²⁰、問題は、この一年にわたる「特殊な子宮外時期 die besondere extrauterine Zeit」²¹のもつ意味である。

ポルトマンは、人間としての存在様式に必須の条件として、「直立姿勢 Aufrechte Haltung」「言語 die Sprache」「洞察力ある行為 Einsichtiges Handeln」の三つの能力を上げ、これらすべては「母親の胎内 Mutterleib」という環境下では発現し得ないものであり²²、一年におよぶ子宮外での「延長された妊娠期間 die verlängerte Schwangerschaft」²³という独特の条件のもとでこそ初めて実現可能となる、と指摘する。というのも、「この姿勢、言語、行為のしかたという人間的特徴」のすべては、その発現において例外なく他者との関係を必要とするような「社会的特徴をもつ現象」であって、「そもそものはじめから社会的接触という事実 die Tatsache des Sozialkontaktes によって形成される」ものにほかならないからである²⁴。

つまり、見かけ上の「無能力性」の原因である「一年の生理的早産」は、「ヒト」が他者との社会的接触という関係性のなかで、「直立姿勢をとること」「言葉の習得」「技術的な思考と行動」の三つの能力を身につけて「人間」となりゆくのに、どうしても必要な生物学的機構だというのである。人間という存在は、そもそも、生まれながらにして「他者との関係性」を必須の条件として要請しているのであって、インドで発見されたオオカミ少女の場合のように²⁵、もし、こうした「関係性」が欠如したままだとしたら、人間として必要な先の三つの能力は、どれ一つとして顕現化することなく終るほかはないことになってしまうのである。無能力状態で生まれて来る「ヒト」が、母親をはじめとするまわりの人々による、人間としての能力を身につけさせようと意図した働きかけを通して徐々に人間化していくという事実、このことは、人間自体が「生成」する存在者であるということを意味している。

したがって、ヒトが「一年の生理的早産」によって身体的な運動能力に関してほとんど無能力状態で生まれてくることについても、そこには何か存在論的意味があると考えられるはずである。先に見たように、ポルトマンは、人間的能力の第一として「直立姿勢」をあげ、その現実化のためには他者からの働きかけが不可欠であるとしていたが、普段、われわれは、「直立姿勢」から派生することになる「直立二足歩行」という人間に独特の運動形式をご

く当たり前のこととして遂行している。

しかし、「這えば立て、立てば歩めの親心」というフレーズに見事に集約されているように、「直立二足歩行」とても、その実現のためには、「親心」すなわち他者からの働きかけを必須条件としている。そして、この「直立二足歩行」という運動形式を基本としつつ、それぞれの成長過程において、上にみた実に多岐にわたる運動能力を身につけた「身体」をもつことで、ようやく人間として活動し生活していけるようになるのである。

ところで、われわれは、例外なく特定の時代に特定の場所へと生まれ来るほかはないのであるが、そうした特定の時間・空間としてしかありえない世界、すなわち、フッサールのいう「その中にわれわれがつねにすでに生活している世界」²⁶である「生活世界 Lebenswelt」には、誕生してくる者に先立ってすでに文化的実体や社会的関係性が所与として先在している。身体性にかかわることになるさまざまな「身体技法」も、その「身のこなし方」が形式化された「運動形式」として、個々人からは自立した存在形態をもって蓄積されているのである。つまり、われわれが身につけるべき運動能力は、予定調和的に自然に立ち現れてくるといった性質のものではなくて、実は、「運動形式」という文化的所与として、あらかじめ、すでに先在しているものを媒介することで初めて現実のものとなりうるのである。

当該の生活世界において文化として累積され、活動的に生きていくのに必要となる運動形式は、すでに見たように、実に多岐におよんでいる。「立つ」「坐る」「歩く」「走る」「跳ぶ」「投げる」といった日常行動の基礎をなす「基層的運動形式」、「身振り手振り」「挨拶行動」などのように身体の動き自体が何らかのシグナルとして意味伝達する「符号的運動形式」、用具や機械器具の操作、楽器の演奏などのように、何らかの物的存在を操作することによって或る種の価値を生み出す「作業的運動形式」、そして、スポーツやダンスなどのように人間の身体に内在する運動可能性や組織性を極限にまで展開しようとする「象徴的運動形式」などなど、われわれがそこに生きることになる生活世界には、実に多様かつ多彩な運動形式が文化的所与として累積されているのである²⁷。

ただし、どのような運動形式を具体的に身につけるべきかについては、そ

それぞれの時代のそれぞれの生活世界ごとに異なってくることになる。千年前の日本において身につけるべきとされていた運動形式と現代日本におけるそれとはあきらかに異なっているし、また、現代におけるそれぞれの文化共同体において身につけるべきとされる運動形式も、それぞれに独特のものが要請されることになる。たとえば、「坐り方」ひとつとってもこのことは明白であって、礼儀にかなった「坐り方」とは、日本では廃れつつあるもののやはり「正坐」ということになるであろうし、韓国では「片膝坐り」ということになっているという。また、椅子をもった文化でも、それぞれ礼儀にかなった「坐法」が独自に形式化されているのである。

つまり、こういうことである。われわれが人間として通常の活動をしながらか生きていくには、多種多様な運動形式を身につけた「身体」をもたなければならないわけであるが、しかし、身につけるべき具体的な運動能力はといえば、当該生活世界の文化的所与に規定されていて、時代や地域によってさまざまに異なってくるのである。

まさにこの点にこそ、誕生時におけるヒトのからだが見かけ上、「無能力状態」でなければならない理由がある。もし、誕生時にすでに一定の運動能力をもって生まれ来たとしたら、それは、当然のことながら、文化的所与としての「運動形式」との間で激烈な葛藤や軋轢を惹き起こすことになるざるをえないだろう。むしろ、随意運動能力を発現していないニュートラルな「からだ」をもって誕生してくるという生物学的な条件があるからこそ、当該生活世界に必要なかつ十分な運動能力を、他者との関係性を通して育成することになる、といえるのである。

このように見てくると、われわれが、通常、生きて活動する基盤としている身体性は、生理・解剖学的な自然学的条件に加えて、後天的な他者からの意図的働きかけといった人為的条件を、生成のための必須条件としていることが明らかになってくる。つまり、人間存在を特徴づける「身体性」には、「自然」と「人為」という二重の規定性が絡み合っているのであって、この点にこそ、からだを身体化するメカニズムが存していると言わねばならないのである。こうした人間身体の特異性を自覚し、その上で、芸術的造形の対象としたり、思索的反省を加えたのは、なんといっても古代ギリシアにおい

てであった。なかでも古典期ギリシア哲学のアンカー、アリストテレスは、「自然と人為」をめぐる複雑な様相に対する思索を、「身体」に対しても及ぼし追求した哲学者として、われわれの目に浮揚してくるのである。

第二節 方法としてのアリストテレス

一 歴史的遡源と原理論

身体論を関するに、何故、アリストテレスなのか、という問題は、いわば、方法論にかかわる問題である。人間存在における身体というものを、哲学的にどうみるかという課題は、最近になってようやく登場してきたかのような印象をわれわれはもつのであるが、哲学的思索の歴史を遡ってみると、実は、古代ギリシアにあって、すでに身体に関する広汎な論議が積み重ねられているのである。とりわけ、プラトン、アリストテレスの哲学においては、人間という存在における身体の意味を根底から問い直さんとする、明確なモチーフが立ち現れている。

本稿第一章においてみるように、彼らの生きた当時における身体認識は、すでに極めて高度なレベルに到達していた。そのことを知るに最も端的な資料は、今日にも伝えられる（ローマ時代の模刻も含めた）ギリシア彫刻の数々であろう。これらの作品が到達しえているレベルは、今日の彫刻家とて、容易には超えられない高みにまで達しているのである。具体例については後述することになるが、こうした彫刻が実際に作品として成立するためには、何よりもまず、身体を対象とする緻密な観察とその機能性に対する合理的理解が必要だったはずである。そして、当時の身体認識がこうした条件を十分に満たすものであったろうことは、数々の彫刻作品の現在 presence がなによりも雄弁に物語っている。

しかも、こうした作品は、ひとびとの目の届かないところに密やかに収蔵されていたのではなく、普段の生活において見たり触れたりすることのできる身近なものとして、ポリスのそこここの公共の場に設置されていたのである。高度な芸術的表現として形象化された身体に、日々、触れあうことがで

きるという日常は、今日にあっては、もはやどこにも見いだすことのできないような、歴史上、極めて例外的な状況のひとつだったといえるだろう。こうした状況が当時のひとびとの美的感性にどのような影響を及ぼしていたのか、非常に興味を引かれる問題ではあるが、ともあれ、プラトンやアリストテレスが生きていた時代は、そうした身体認識が厳として存在していた時代だったのである。

こうした時代および状況を背景として、身体そのものを哲学的考察の対象とする知的営為が成立する。この時代における身体をめぐるさまざまな哲学的論議は、人類史上はじめてとっていい、「哲学的身体論」と名づけるようなまとまりある論究の祖型を形づくることとなったのである。よく知られているように、そもそも「哲学 (philosophia)」という言葉も、また哲学そのものも、古代ギリシア人の発明になるものである。したがって、「そのギリシア人の哲学を主とする西洋古代の哲学は、すべての他の哲学に対して原型的な意味をもっている」ことになってくる²⁸。こうした事情は、哲学的身体論の場合にもそのまま妥当するであろう。ギリシア哲学における身体論の内実がどのようなものであったのかを明らかにすることは、いってみれば、身体に対する哲学的思索の原型を探るという意味をもつことになってくるのである²⁹。

さて、われわれがここで研究対象の中心におこうとするのはアリストテレスである。つまり、哲学的身体論の原型を、アリストテレスにおける所論を手がかりとしつつ探ろうと企図するのであるが、一言でいえば、「方法としてのアリストテレス」ということになるだろう。ただ、「なぜ、アリストテレスなのか」という、当然予想される問いについては、とりあえずのところ、選択的決断の結果であるというほかはない。というのも、あらゆる学問的方法がそうであるように、選択した方法の妥当性は、結果の妥当性によってしか検証されえないからである。したがって、「方法としてのアリストテレス」の妥当性もまた、本研究の結果の如何によって検証されることになってくる。

周知のように、「方法 method (英)、Methode (独)、méthode (仏)」という近代欧米語の語源は、「道 *ódós* に沿って *μετά*」を原義とする古代ギリシア語の '*μέθοδος*' である。つまり、「方法」とは目標にいたるためにあらかじめ

め準備される「道筋」の謂いなのであって、われわれが何かの目標に到達しようとするなら、手続き上、そこへ至るための「道筋」を、探究に先立って設定しておかなければならないという性質のものである（方法の先驗性³⁰）。

このことに関し、アリストテレス自身、「学問的認識 *ἐπιστήμη* を求めながら同時に認識の方法 *τρόπος ἐπιστήμης* を求めるということは不条理な *ἄτοπος* こと」（『形而上学 *Metaphysica*』995a13-14）と述べているのであるが、「方法の先驗性」は、われわれが何かを学問的に研究しようとする場合、直ちに逢着することになる難問であるといえよう。「身体に関する哲学的考察」という課題にとっても事情は同様なのであって、「方法としてのアリストテレス」は、研究そのものに先立ち、選択的に決断された結果にほかならないのである。

もちろん、アリストテレスを方法として選択するうえでの理由づけについて、そのいくつかを提示することは可能である。まず、理論上からみでの最も大きな理由は、アリストテレスにおける身体論が、前節第三項においてみたような、「自然と人為」を契機として含みつつ展開されているように思われることである。ここで敢えて「思われる」という表現をえらんだのは、実際に彼の身体論が「自然と人為」とをめぐってなされているのかどうか、いまだ確定し得てはおらず、現時点では、いわば「仮説」に留まっていることによる。いまひとつは、アリストテレスにおける身体概念の外延 *extension* にかかわってくる。

日本語での身体にあたるギリシア語は、ソーマ *σῶμα* であるが、アリストテレスは、今日に伝えられる広大な著作群のほとんどすべてにおいて、何らかの文脈でソーマに言及している³¹。しかも、その意味内容も極めて多岐にわたっているのであって、数学的対象である「立体」に始まり、日本語にいうところの、天体、物体、植物体、動物体、人体などなどにおよんでいるのである。これらが等しくソーマといわれるのである以上、そこにはなんらかの共通する観念が存在しているはずである。おそらくそれは、現在のわれわれが「身体」という言葉から連想するものとは、大きく様相を異にするような観念であることだろう。

アリストテレスのこうしたソーマ観を、もし、われわれが総体においてと

らえることができるのであれば、或る意味では硬直化してしまっているわれわれの身体観を、いま一度、より広大な地平のもとに誘い出して反省的な対象としうる契機となるかもしれない。つまり、「方法としてのアリストテレス」は、われわれの身体観を柔軟にし、拡張することに繋がるような可能性を内在させているともいえるのである。

本稿第二章以降において詳細に検討されるように、アリストテレスによるソーマへの言及は、彼の学問体系におけるそれぞれにおいて、明らかに異なった様相のものとなっている。つまり、彼の展開する多彩な学問のそれぞれにおいて、ソーマもまた多様な形姿を顕わにしてくるのである。したがって、こうした彼のソーマ論を検討するにあたっては、まず予備作業として、彼の学問体系とその構成原理について検討しておく必要があるだろう。

二 アリストテレスの学問体系

アリストテレスは、主著中の主著である『形而上学 *Metaphysica*』の冒頭を、有名な「すべての人間は、生まれながらにして知ることを欲する Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει」(Meta. 980a21) という言葉でもって始めているが、彼はその証拠として、感覚（とりわけ視覚）への愛好を提示した後、直ちに、他の動物と異なる人間独特の「知」のあり方についての検討を開始している。

それによると、せいぜい、「表象 φαντασία」や「記憶 μνήμη」によって生きているにすぎない動物と異なり、人間という類 τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος の場合には、多くの記憶が一つにまとまることでもたらされる「経験 ἐμπειρία」をもっているとされ、アリストテレスは、まず、この点に人間における最初の知的特徴を認めるのである。そして、一般には、この経験が「技術 τέχνη」や「学問 ἐπιστήμη」と同じようなもののように考えられているという事実を紹介しつつ、実際には、こうした学問や技術は、経験を介して人間にもたらされるものであるとして、一般通念に修正を加えている (ibid. 980a25-981a3)。

つぎに、「技術」の成り立ちについて述べられているが、彼は「技術が生じるのは、こうした経験が与える多くの心象 ἐννόημα から、いくつかの同様

の事柄に関する一つの普遍的な判断 ὑπόληψις が作られたときである」とする。そして、カルリ阿斯やソクラテスがこれこれの病気にかかった場合にしかじかの処方がきいたといった判断をするのは「経験」であるが、しかし、同じような体質の人々がこれこれの病気にかかった場合、そうした体質の患者すべてに対して常にしかじかの処方がきくといった普遍的な判断をするのは「技術」である、といったわかり易い具体例をもって、両者の違いを指摘する (ibid. 981a5-12)。

さらに、経験家の方が、経験を有しないで概念的に原則だけを心得ている者よりも、むしろ実際の物事に対し遙かにうまく対処できる場合があるという事実を認めつつも (ibid. 981a12-13)、彼は、「知ること τὸ εἰδέναι」や「理解すること τὸ ἐπαίειν」において、単に事実を知っているに過ぎない経験家に較べ、物事の因ってきたる原因を知っている技術者のほうがより優れているとの判断を下すとともに、手下として働く職人 χειροτέχνης よりも全体を統括して仕事の原因についての認識をもつ棟梁 ἀρχιτέκτων のほうがはるかに優れているとも述べている (ibid. 981a24-b6)。また、「一般に、ひとが物事を知っているか知っていないかについては、そのひとがそれを他に教えうるか否かが一つの証拠になる」という今日にあってもそのまま通用する指標を提示し、「技術家は教えうるが、経験のみの人々は教ええないので、技術の方が経験よりもより多く学 (学的認識) であるとみなされる」と、この点からも技術者の優位性を認めるのである (ibid. 981b7-10)。

そして、「最初に、常人共通の感覚を超えて、或るなんらかの技術を発明した者」は、彼らが生活に有用なものを作ったということもさることながら、むしろ他の人々を遙かに凌駕する「知恵ある者 ὁ σοφός」だという点において「世の人々から驚嘆された」のであるとし、一般に、実用性に供する技術よりも実際の効用を狙っていない娯楽 διαγωγή のための技術の方がより多く知的であるようにみなされていると述べつつ (ibid. 981b13-20)、学問が成立する契機について、次のように述べている。

こうした諸技術がすべてひととおり備わったとき、ここに、快楽を目ざ

してのでもないがしかし生活の必要のためのでもないところの学問 *ἐπιστήμη* が見いだされた、しかも最も早くそうした暇な生活をし始めた人々の地方において最初に。だから、エジプトあたりに最初に数学的諸技術がおこったのである。というのは、そこではその祭司階級のあいだに暇な生活をする *σχολάζειν* 余裕が恵まれていたからである (ibid. 981b20-25)。

学問の成立に関して「余暇 *σχολή*」を必要条件のひとつとする見解は、学問に神話的起源を求めようとする思考法とは対極をなすものであって、極めて冷静で現実的なものといえるだろう。そして、これまでの考察を総括するような形で、「知 *σοφία*」ということを基準におくなら、経験家は単に感覚をもつだけのものに較べればより知恵ある者であり、この経験家よりも技術家の方が、また職人よりも棟梁の方が、そして制作的な *ποιητική* 知よりも観照的（理論的）な *θεωρητική* 知の方が、いっそう多く知的である、と結論づけるのである (ibid. 981b29-982a1)。

このように、アリストテレスは、人間的な「知」なるものについて、経験論に立脚しながらも、或る種の階層論的観点を導入し、より包括的な枠組みにおいて把握しようと努めているのであるが、その頂点におかれた「学問知」についてもさらに階層的な観点を導入し、「より優れている」といいうるためのつぎの六条件を提示する。すなわち、①すべての物事を認識するような包括的な知であること、②認識するにより困難な事柄に対しての知であること、③より精確な知であること、④物事の因って来たる原因についての知であること、⑤有用性よりもそれ自体のための知であること、⑥他に隷属するよりあらゆることに冠たる王者的な知であること、の六条件がそれである (ibid. 982a8-19)。

では、こうした知性観をもつアリストテレスは、いったい、どんな学問をうち立てたのだろうか。興味深いことに、彼は、必ずしも上の六条件に囚われることなく、「知らんがために知る」を地でいくような、まさに「万学の祖」と呼ばれるに相応しい広大な著作群を残しているのである。今日に伝え

られている、いわゆる『Corpus Aristotelicum（アリストテレスの身体＝アリストテレス著作集）』は、紀元前一世紀、ロドスの人、アンドロニコスの編纂になったものを元型としているが、周知のように、これらの著作群は、彼の生前に出版されたものではなく、講義草稿や研究ノート of 類いがもとになっている。アリストテレス自身の手によって公刊された諸著作は、キケロの時代あたりまでは読まれていたらしいが、いまでは完全に散逸し、諸家の諸著作のそこそこに引用された断片によってわずかに窺い知ることができるのみである。この点において、公刊されたすべての著作が今日に伝わると考えられている³²、彼の師プラトンのばあいとは、まさに対照的な伝承のされ方がなされたといえよう。

ともあれ、歴史は、アリストテレスのアリストテレスたるコルプス（中心部）が草稿類にありと判定したのである。それが、現代に生きるわれわれもまた目にすることのできる著作群というわけであるが、今日、アリストテレスを引用する場合の標準となっているベッカー版アリストテレス全集³³によると、以下のような広大な分野にわたる諸著作が伝存している（著作名は、岩波版『アリストテレス全集』による。また、括弧内の数字はベッカー版頁数）。

最初に収められているのは、(1) オルガノン（道具）と総称されている論理学関係の諸著作であって、①カテゴリー論（1-15）、②命題論（16-24）、③分析論前書（24-70）、④分析論後書（71-100）、⑤トピカ（100-164）、⑥詭弁論駁論（164-184）の六編である。

このあとには(2) 理論学関係の諸著作が続くが、まず、①自然学（184-267）、②天体論（268-313）、③生成消滅論（314-338）、④気象論（338-390）、⑤宇宙論（偽書：391-401）、⑥靈魂論（402-435）、⑦自然学小論集（436-480）、⑧氣息について（偽書：481-486）、⑨動物誌（486-638）、⑩動物部分論（639-697）、⑪動物運動論（698-704）、⑫動物進行論（704-714）、⑬動物発生論（715-789）といった十三編の自然学書である。これらの自然学書の占める量的な割合は、二編の偽書を除いたとしても圧倒的である。そして、雑多な文書を集めた『小品集』（791-858, 968-980）、および『問題集』（859-967）といった偽書が挿入されたあと、アリストテレス自らが第一哲

学と呼んだ、大著『形而上学』（980-1093）が続く。なお、「形而上学」と訳される‘*metaphysica*’は、「自然学 *physica* のあとに *meta*」ということを原義とするが、その大元は、このアリストテレスの主著中の主著が、アンドロニコスの編集によって自然学的な諸著作のあとに置かれたという歴史的事実に基づくものである。

この大著のあとには、(3) 実践学に関する諸著が続く。①ニコマコス倫理学（1094-1181）、②大道德学（偽書：1181-1213）、③エウデモス倫理学（1214-1249）、④徳と悪徳について（偽書：1249-1251）、⑤政治学（1252-1342）、⑥経済学（偽書：1343-1353）の六編であり、うち②④⑥の三編は偽書である。

そして、最後に位置しているのが、(4) 制作学に関する諸著であって、①弁論術（1354-1420）、②アレクサンドロスに贈る弁論術（偽書：1420-1447）、③詩学（1447-1462）の三編であり、うち②の一編は偽書である。

以上の著作群に、十九世紀末に発見された『アテナイ人の国制』を加えれば、現存するアリストテレスの全著作ということになるのであるが、“*Corpus Aristotelicum*”において与えられている、(1) オルガノン、(2) 理論学、(3) 実践学、(4) 制作学といった順序は、すでにそれ自体がある種の体系性をなしているといえる。では、こうした体系的構成についてのアリストテレス自身による言及はあるのだろうか。

論理学書（オルガノン）のひとつ『トピカ』において、われわれは、「学問 *ἐπιστήμη* は、理論（観照）的 *θεωρητική* と実践的 *πρακτική* と制作的 *ποιητική* と言われるが、これらのいずれも、なにかに関係して *πρός τι* を指示する・・・」（*Top.* 145a15-17）といった発言や、「分類」に関する論議のなかでの「学問のうちで、或るものは理論的、他のものは実践的、また他のものは制作的である・・・」（*ibid.* 157a10-11）といった発言を目にすることができる。これらの言及から、アリストテレス自身が、理論学、実践学、制作学という三分法を念頭においていたであろうことは、十分、考えられることといえるだろう。では、このような学問分野の三分法は、どのような構成原理に基づいてなされているのだろうか³⁴。

アリストテレスは、『形而上学』において、「自然学 *φυσική*」の学問体系

上の位置づけに関する検討をおこなっているが、そこでは、運動と静止の原理を自らのうちにもつ自然的な実体 οὐσία を研究対象とする自然学は、行為される事柄にとってその原理が行為者の選択意志としてある実践学や、制作される事物においてその原理がその事物とは別の制作者の側にある制作的な学とも違うので、理論的な学のひとつであろうと述べている (Meta. 1025b 18-26)。つまり、まずは、理論学と、実践学および制作学との違いを提示したうえで、さらに、理論学に属するものとして、「自然学」に加え、「数学 μαθηματική」および、「第一の πρώτη 学」もしくは「神学 θεολογική」(つまり、形而上学のこと)にも言及し、三者の異同について次のように述べている。

自然学は、離在的 χωριστόςであるがしかし不動 ἀκίνητοςではないところのものどもを対象とし、数学のうちの或るものは、不動ではあるがおそらく離在的ではなくてかえって質料のうちに ἐν ὕλῃ 存するところのものどもを対象とする。しかるに第一の学(神学)は離在的かつ不動であるところのものどもを対象とする (ibid. 1026a13-16)。

すなわち、対象のありよう(動的であるか不動であるか、離在的であるかそうでないか)によって、理論学に属する学問がさらに「自然学」「数学³⁵」「第一の学(神学)」とに三分されているわけであるが、アリストテレスはまた、「理論的な部類の学が(実践学や制作学に比して)最も優れているが、この部類のうちでは最後にあげられた学(すなわち神学)が最も優れている。というのは、この学はあらゆる存在のうちで最も尊いものを対象とするものであり、そして一般に各々の学の優劣が言われるのはそれぞれに特有の認識対象のいかんによってであるから」(ibid. 1064b3-6)とも述べていて、学問的な性格を研究対象の存在様相と相関的に捉えつつ、さらに価値づけをおこなって学問における階層性を認めるのである。

また、『ニコマコス倫理学』においてもやはり、「他ではありえない μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν」と「他でありうる ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν」とい

う存在様相にかかわる区分原理を導入し、「学問」が前者にかかわるのに対して、制作されるもの ποιητόν や行為（実践）されるもの πρακτόν は後者であるとして（EN. 1139b19-1140a2）、対象のあり方により、学問においても要求される厳密度が変わってくる旨の発言をしている（ibid. 1094b11-14）。

以上、述べてきたことを、アリストテレスの学問体系に関して藤沢が提示している分類表を参考にしつつまとめてみると、以下のようになるだろう³⁶。

	思考的アレテー	学問 分野		対象の 性格	
思考の	σοφία (知恵)	観想的	神学	離在的かつ不動	他ではありえない
	ἐπιστήμη (学問)		数学	非離在的かつ不動	
	νοῦς (理性・思惟)		自然学	離在的かつ動的	
働きの	φρόνησις (思慮)	実践的	倫理学・政治学など		他でありうる
	τέχνη (技術)	制作的	弁論術・詩学など		

では、こうしたアリストテレスの学問体系にあって、ソーマはどのような著作において言及されているのであろうか。TLG（Thesaurus Linguae Graecae）によって、σωμα という文字列を含む語を検索してみると、結果は下表のようになる。

論理学書		理論 学書				実践学書		制作学書	
カテゴリー論	26	自然学	136	動物誌	131	ニコマコス倫理学	54	弁論術	33
命題論	0	天体論	241	動物部分論	137	エウデモス倫理学	23	詩学	3
分析論	1	生成消滅論	82	動物運動論	11	政治学	77		
トピカ	56	気象論	84	動物静止論	26				
詭弁論駁論	0	靈魂論	122	動物発生論	152				
		自然学小論集	67	形而上学	117	アテナイ人の国制	9		
	83				1306		154	(+9)	36

上の表から明らかなように、偽書を除く諸著作のうち、 $\sigma\omega\mu\alpha$ という文字列を見いだせないのは論理学書の『命題論』と『詭弁論駁論』の二著のみにすぎず、残るすべての著作に何らかの文脈において登場する。ここでは、著作ごとの用例数を、「論理学書」「理論学書」「実践学書」「制作学書」に分けてまとめているが、論理学書に 83 例、理論学書に 1,306 例、実践学書に 154 例、制作学書に 36 例、数えることができ、『アテナイ人の国制』の 9 例を加えれば、ソーマの用例は、全 1,588 例という多数にのぼるのである。

この表を一覧すれば直ちに看取できるように、自然学書における度数が、全著作集に占める割合を考慮に入れたとしても、圧倒的に多い (82.4%)。このことは、ソーマが主として自然学の対象として立ち現れてきていることを窺わせるものであるが、しかし、その他の学問分野の著作においても、それぞれ相当数、見いだすことができるのであるから、ことソーマに限って、用例数の不足などということは全く考慮の外のことである。

以上のごく外見的な点検によっても、ソーマがまさにあらゆる学問分野に登場してくることを確認できるのであるが、アリストテレスにおけるそれぞれの学的部門にあって、ソーマがどのような哲学的考察の対象になっているのか、その検討の詳細は、本稿第二章以下において試みられることになるであろう。

三 アリストテレスの方法

「方法としてのアリストテレス」と題された節の最終項では、「アリストテレスの方法」について、本論での展開とかかわる事柄を中心に、概略、みておくことにしたい。

まず、確認しておくべきことは、前項でみたように、アリストテレス自身は、研究対象における存在様相のあり方により研究レベルに精粗が出て来るのは当然のこととして認めており、このことをむしろ学問的な特性を測る尺度として積極的に活用していこうとしている、という点である。『ニコマコス倫理学』において、つぎのように言われている。

扱われる素材に応じて分明的な論述がなされれば、それで充分であろう。

なぜなら、すべての論述に対して同じ精確さ τὸ ἀκριβέςが求められるべきではないからである。それは、ちょうど、手工芸品の場合と同じである。政治術 ἡ πολιτικήが考察の対象とする美しい行為 τὰ καλά や正しい行為 τὰ δίκαια には（時と場合に応じて）多くの差異 διαφορά と変動 πλάνη が含まれている。したがって、それらは、ただノモス（慣例）による νόμῳ ものであり、自然本性による φύσει ものではないとみなされているのである³⁷。……中略…… そこで、こういう性質のことについて、こういう性質のことを出発点として論ずるひとはことの真実を大まかに、ざっと提示できれば満足すべきである。また、たいていそうあることについて、たいていそうあることを出発点として論ずるひとは、また、そのようなたいていそうであることを結論できれば満足すべきである。したがって、それを聴講するひとも、これに応じて、論じられることのそれぞれをこれと同じ仕方で受け容れなければならない。なぜなら、事柄の本性が許す範囲において、それぞれの類に応じた精確さを追求することが教養をそなえたひとに相応しいことだからである³⁸（EN. 1094b11-27）。

実践学に位置する政治術が課題とすることのひとつは、「美しい行為」や「正しい行為」を考察することであるが、しかし、何がそうであるのかについては、例えば、平和時に要求される正しい行為と戦争時に要求される正しい行為とは基準自体が異なってくるであろうように、時と場合によって大きく変動しうるものである。したがって、こうした、いわばノモス（慣例、法律）によってあるような対象に対し、厳密な方法を適用して厳密な解答を求めるといったことは、そもそも、的外れなことである、というのである。

むろん、彼には、「論証 ἀπόδειξις について論証による知識 ἐπιστήμη を考察すること」（『分析論前書 Analytica Priora』24a10-11）をめざした、哲学史あるいは論理学史に屹立する『分析論 Analytica』という大著がある。この著作は、カントをして「論理学は、アリストテレス以来、・・・今日に至るまでいささかも進歩を遂げ得ず、見たところそれ自体としてすでに自己完了している観がある」³⁹と言わしめたほど、完成度の高いものなのである

が、このなかで、「それについての知識が、限定ぬきの意味においてあるものは、他ではありえない ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν ものであるのだから、論証的な知識によって知られるものは必然なる ἀναγκαῖον ものであろう。論証的な知識とは、われわれが論証を得ることによって得る知識のことである。したがって、論証とは必然なる原理から出発する推論 συλλογισμόςである」（『分析論後書 Analytica Posteriora』73a21-24）といわれているのは、アリストテレス自身が考える、厳密なる学問の成立条件について言及したものといえるだろう。

ただ、アリストテレスは、「論証は推論の一種であるが、推論はそのすべてが論証だというわけではない」（A. Pr. 25b30-31）として、推論のあり方にも多様性を認めるのである。彼は、『トピカ Topica』において、「或ることどもが定立されると、これら前提となったことどもとはなにか別のものが、これらの前提によって必然的に結果するロゴスの方式である」との定義を「推論 συλλογισμός」に与えたのち、その前提となるもののあり方によって、それを三つの形態に分類する。すなわち、第一は、「真なる第一の前提から ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων 出発する推論」であって、これが「論証 ἀπόδειξις」である。第二は、「通念 ἐνδοξα を前提として出発する推論」であって、「弁証術的推論 διαλεκτικός」と呼ばれている。そして第三は、「見かけ τὸ φαινόμενον だけはそれらしいが事実はそうでないような通念から出発する推論」で、「争論的推論 ἐριστικός」と呼ばれている（Top. 100a25-b29）。

ここで重要なのは、「通念（エンドクサ）」を推論の出発点（前提）におくということが認められていることである。「通念」とは、「すべてのひとたちによってか、あるいは大多数のひとたちによってか、あるいは、知者 οἱ σοφοί たちのすべてによってか、その大多数のひとによってか、あるいは、最も知名で評判のひとたちによって（そうだと）思われていることども」（ibid. 100b21-23）であるが、文字通り、さまざまな人間の「思いなし δόξα（ドクサ）」の共有によって成立するものであって、そもそも、そこに必然的根拠なるものを認めることのできない質のものなのである。

この「ドクサ」の認識問題への導入を鋭く批判したのはプラトンであったが⁴⁰、これに対し、アリストテレスは、「人間のことどもにかかわる哲学 ἡ περὶ

τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία」(EN. 1181b15)を展開するにあたって、むしろ一般通念(エンドクサ)を積極的に活用しようとする。もちろん、ただ無条件に認めてしまうというのではなく、一定の手順を踏んでのことであるが、それについて、アリストテレスは、「(当該の事柄について)ひとびとにそう思われていることども τὰ φαινόμενα を提示し、まず、難問を検討した上で、できればこれらの(事柄)をめぐるすべてのエンドクサを、もし、それができなければできかぎり多くの、最も有力なものについて、その真実を証示しなければならない。というのは、もし、難点が解かれてエンドクサが残るのであれば、証示の目的は十分達成されたと言えるから」(EN. 1145b3-7)と述べている。

上に述べられていることを項目的にまとめるなら、①一般通念 τὰ ἔνδοξα、あるいはそう思われていること τὰ φαινόμενα の提示、②そこに含まれる諸難問 αἱ ἀπορίαι の検討、③難問の解決 λύσις(エンドクサが虚偽であることが証明されれば廃棄され、真たることが証明されれば、当該の事柄の真たることが証示 δεῖξις されることになる)ということになるであろうが⁴¹、ともあれ、ここでは、人間がなす「他でもありうる」ことがらを、いかにして学的に把握するかという問題に対する、アリストテレスの極めて自覚的な方法意識を看取することができるのである。

こうした研究対象の存在様相のあり方によって、それぞれ方法論を工夫しつつアプローチするといったアリストテレスの基本的なスタンスは、われわれの対象とする「ソーマ」の場合にも、当然、援用されるはずのものであろうが、詳細については本論に譲るとして、ここでは、もうひとつ、彼の多様な「分析装置」についてみておきたい。

アリストテレスは、どんなことがらであれ、とにかく対象を分析するにあたっては、実にさまざまな分析装置を工夫している。まず、なんといっても代表的なのは、哲学史に名高い「十のカテゴリー(範疇)」であろう。詳しくは第二章第一節第二項において検討することになるが、「AはBである」という「判断」は、人間の心的現象としてそれこそ無数になされていると言っている。こうした、一見、無限定に思われる「判断」も、その述語形態に着目してみるなら、わずか十通りのパターンに集約できるというアリストテレ

スの発見は、まさに認識論史上の画期をなすものである。彼は自らの発見になるこれらのカテゴリーを、対象分析のためにも積極的に活用するのである。

また、『形而上学』において、「われわれが或る物事を知っていると言っているのは、われわれがその物事の第一の原因 αἰτία を認識していると信じていることだからであるが、原因というのにも四通りの意味がある」として、「形相因 εἶδος」「質料因 ὕλη」「始動因 ἀρχή」「目的因 τὸ οὐ ἕνεκα」の四原因をあげている⁴² (Meta. 983a25-31)。アリストテレス自身による具体例での説明によると、「たとえば同じ家について言うも、その家のできる運動の出発点（始動因）は技術 τέχνη であり建築家であるが、それがなにのためにかというその終り（目的因）はできあがった家の家としての働き ἔργον（機能）であり、そしてその質料因は土や石であり、その形相因は家のなにであるか（本質）をあらわすロゴスである」（ibid. 996b6-8）ということになる。この四原因説も、さまざまな局面において、分析装置として多用されることになる。

そのほか、アリストテレスが対象分析のために用いている用語を、思いつくままに列挙してみると、「現実態 ἐνέργεια—可能態 δύναμις」、「実体 οὐσία—属性 πάθος」、「一 ἐν—多 πολλός」、「類 γένος—種 εἶδος」、「普遍的 καθόλου—個別的 καθ' ἑκάστων」、「全体 ὅλον—部分 μέρος」、「自体的 καθ' αὐτό—付帶的 κατὰ συμβεβηκός」、「必然的 ἀναγκαῖον—偶然的 συμβεβηκός」、「自然本性において φύσει—ノモス（人為）において νόμῳ」、「自然において κατὰ τὴν φύσιν—われわれにとって πρὸς ἡμᾶς」、「自然に即して κατὰ φύσιν—自然に反して παρὰ φύσιν」、「結合 σύνθεσις—分離 διαίρεσις」、「肯定 φάσις—否定 ἀπόφασις」、「始まり ἀρχή—終り τέλος」、「より先 πρότερον—より後 ὕστερον」、「等 ἴσος—不等 ἄνισος」、「同 ταυτά—異 ἕτερα」、「同一性 ταυτότης—差異性 διαφορά」、「類似 ὅμοιον—不類似 ἀνόμοιον」などなどといったところが思い浮かんでくる。

アリストテレスは、こうした多様な分析装置を駆使しながら、彼自身が課題とするさまざまな哲学的諸問題に挑戦していくのであるが、現実には実在する対象はもちろんのこと、「思惟の思惟」たる概念を対象とするとき、とりわけ鋭い分析の冴えを見せるのである。アリストテレスにおける多彩な装置の

多角的な援用の実際をみると、われわれは、何よりも彼の自在な視点変換に驚かざるを得ないのであって、その意味では、カントが切り拓いた近代認識論の基本構制を、すでに先取りしていたとさえ言えるように思われるほどである⁴³。彼の方法意識は、まさにあらゆる対象に、それぞれに即した形式性をもって貫徹しているのである。

第三節 本研究の課題

本研究の課題は、哲学的身体論の構築に向けた研究の一環として、アリストテレスの身体論を、彼の哲学体系とその構成原理に則しつつ、できるかぎり広範な枠組みのなかで検討してみようとするところにある。

そのための準備として、第一章では、当時における身体認識の実際を、ギリシア彫刻とヘロドトスの記述において検討する。前者は、彫刻における身体表現がどのように変貌していったのかについて、時代を追いながら実際の作品を考察し、そこに表現された身体性の把握に努める。後者のヘロドトスについては、身体性というものの民族や慣習（ノモス）による多様な立ち現われを問題にする。つまり、一言でいえば、「身体における人為性」ということであるが、彼の文化人類学的ともいうべき記述は、すでにそうした認識が明白な形で自覚されていたことを物語っており、その様相を具体的に明らかにする。そして、以上のような背景のもとで、アリストテレス自身が、人間の身体についてどのような発言をしているか、そのおおよそのところを提示する。

第二章以降では、アリストテレスの身体論が直接の考察対象となる。ただ、すでに述べたように、身体に該当するギリシア語のソーマは、アリストテレスにあって人間の身体に限定されるものではなく、極めて外延の広い用語となっている。また、その記述もほとんどあらゆる著作にわたっているので、特定の書物を介して彼の身体論を描出するという手法をとることができない。しかし、上にみたように、ソーマ自体は、自然学の対象として登場することが断然目立つのであるから、第二章では、まずは自然学的観点によるソーマの考察が試みられる。その際、当然のことながら、アリストテレス哲学に固

有の問題が係わってくることになるであろうが、そうした基本問題についても、ソーマ理解に資する限りにおいて取り上げ、整合的な理解を目指す。こうした哲学的パースペクティヴを考慮しつつ、人間の身体が、「自然」にあって、どのような位置を与えられ、どのような特質をもつものとして考えられているのか、できるかぎり包括的な記述を試みる。

第三章は、いわば、身体の生成論に関する考察である。人間のソーマもまた、まずは自然過程において生成する。しかし、単にそれだけではなく、人間として生きていくのに必要な身体性は、後天的に育成されなければならないとアリストテレスは考える。つまり、人間身体の育成（生成）に人為的契機不可欠であることを、彼は明白に認識しているのである。しかし、それはいかにして可能なのか。というのも、アリストテレスの原則からすれば、自然物としてのソーマは、自然物である限りにおいて「自らのうちに生成原理」をもつものなのであるから、本来的にいって、他者の介在なんぞ必要としないはずのものだからである。

この問題は、身体性をめぐる自然と人為（技術）の絡み合いの問題であって、極めて今日的な課題でもある⁴⁴。自然と技術というアリストテレス哲学の体系性にかかわる問題が、いわばソーマを舞台にして展開されていることになるのである。本章では、アリストテレスがこの課題をどのように解いているのか、人為的な生成機序をどのように捉えているのかについて、できるかぎり詳細に見届けることを目指す。

以上、本研究の課題とするところについて述べてきたが、全体を支える通奏低音は、人間身体をめぐる自然と人為との関係性というところで持続されることになるだろう。

序論 注

- ¹ ① Spicker, S.F., *The Philosophy of the Body : Rejections of Cartesian Dualism*, Quadrangle, 1970. ② Zaner, R.M., *The Problem of Embodiment : Some Contributions to a Phenomenology of the Body*. 2nd ed., Martinus Nijhoff, 1971. ③ Henry, M., *Philosophy and Phenomenology of the Body*, Martinus Nijhoff, 1975. ④ Levin, M.E., *Metaphysics and the Mind-Body Problem*, Clarendon Press, 1979. ⑤ Grätzel, S., *Die philosophisches Entdeckung des Leibes*, Franz Steiner Verlag, 1989. etc.
- ² プラトン（加来彰俊訳）『ゴルギアス』493A. 岩波書店、1974年。
- ³ プラトン（水地宗明訳）『クラテュロス』400C. 岩波書店、1974年。
- ⁴ “σῶμα σῆμα” という命題は、オルペウス教・ピュタゴラス主義の教義からきたものとされているが、ギリシア語テキストのデータ・ベース “Thesaurus Linguae Graecae”（University of California, 1992. 以下、TLG）によって検索してみると、Diels-KranzにおいてPhilolausのものとされる用例（出典は“Gorgias”493A）、Orphicaのものとされる用例（出典は“Cratylus”400BC）を筆頭に、以下、作家名のみをあげると、Aristoxenus (4 B.C.), Strabo (1 B.C.-A.D.1), Iamblichus Scr. Erot. (A.D.2), Iamblichus Phil. (A.D.3-4), Epiphanius (A.D.4), Joannes Chrysostomus (A.D.4-5), Theodoretus (A.D.4-5), Joannes Stobaeus (A.D.5), Damascius (A.D.5-6), David (A.D.6), Olympiodorus (A.D.6), Georgius Monachus (A.D.9), Suda (A.D.10), Eustathius (A.D.12) と続いており、この命題が、その後も長く連綿と引き継がれていったことが窺われる。
- ⁵ なお、1996年にボストンで開催された国際哲学会において、ようやくにして、スポーツ哲学が正規の研究部門として承認されている。
- ⁶ Konrad Lorenz, *Die stammesgeschichtlichen Grundlagen menschlichen Verhaltens* (1974). in *Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal des Menschen*, R.Piper & Co., 1978, S.238.
- ⁷ 以下、この「ヒト」という用語を生物としてみた「自然的存在者」の意味で、「人間」という用語をさまざまな能力を後天的に顕現化した「文化的存在者」の意味で使い、両者を概念的に区別して議論を進める。

- ⁸ アト・ド・フリース（山下主一郎他訳）『イメージ・シンボル事典』における「クジラ」の項参照。大修館書店、1984年、1987年⁸、683頁。
- ⁹ アンドレ・マルティネ（渡瀬嘉朗訳）「コノテーションと文化・教養」『思想』548号、1970年2月。
- ¹⁰ もっとも、時と場合によって「知的であること」が憎悪の対象になることがある。中国の文化大革命時代の知識人に対する迫害や、カンボジアのポル・ポト派による知識人の大量虐殺などは、われわれが目にするようになった近年での事例である。
- ¹¹ 筆者は、「身体」と「からだ」とを、「人間」と「ヒト」の場合と類比的に、概念上、区別している。すなわち、「身体」とは、当該の生活世界において人間として活動的に生きていく上で必要となる、文化的所与としてのさまざまな運動形式を身につけた文化的存在であるのに対し、「からだ」とは、誕生し、成長し、衰退し、ついには死に至ることになる生理・解剖学的なレベルでの「構造—機能」体であって、自然的存在である。なお、詳しくは、拙著『身体教育を哲学する—体育哲学叙説—』第2章第1節1「からだから身体へ」を参照されたい。北樹出版、1993年。
- ¹² いうまでもなく、この *metabolism* という術語は、ギリシア語の μεταβολή を語源としているが、後にふれるように、この用語は、アリストテレス自然学において、変化・生成を意味する一連の用語群のうち、最も包括的で上位に位置づけられているものである。
- ¹³ 山田常雄他編『生物学辞典 第三版』岩波書店、1983年、780頁。
- ¹⁴ 立花隆・利根川進『精神と物質』文藝春秋、1990年。多田富雄『免疫の意味論』青土社、1993年。同『生命の意味論』新潮社、1997年。
- ¹⁵ 上掲、Lorenz (1974), S.238. 邦訳（谷口茂訳：1983年）「人間行動の系統発生的基礎」『自然界と人間の運命（II）』所収、思索社、355頁。
- ¹⁶ 運動形式については、本稿15頁、および注28参照。
- ¹⁷ 多田道太郎『しぐさの日本文化』筑摩書房、1972年、1978年（角川文庫）、159頁。
- ¹⁸ Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Press Universitaires de France, 1950, pp.365-6. 邦訳（有地亨、山口俊夫訳）『社会学と人類学（II）』弘文堂、

1976年、122頁。

- ¹⁹ Edward T.Hall, *Beyond Culture*, 1976, 1977 (Anchor Books) p.75. 邦訳（岩田慶治、谷泰訳）『文化を超えて』TBS ブルタニカ、1979年、90頁。
- ²⁰ Adolf Portmann, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, 1951, 1969 (Schwabe) S.68. 邦訳（高木正孝訳：1961年）『人間はどこまで動物か』岩波新書、76頁。なお、本邦訳の底本が手元にないため、Schwabe版を参照（以下同様）。
- ²¹ Ibid., S.65. 前掲訳書、72頁。
- ²² Ibid., S.88-97. 前掲訳書、100-113頁。
- ²³ Adolf Portmann, *Einführung in die vergleichende Morphologie der Wirbeltiere*, 1948. 1983⁶ (Schwabe) S.290. 邦訳（島崎三郎訳）『脊椎動物比較形態学』岩波書店、1979年、273頁。
- ²⁴ a.a.O. *Biologische Fragmente*, S.99. 上掲訳書、高木、116頁。
- ²⁵ J.A.L.Singh & R.M.Zingg, *Wolf-Children and Feral Man*, 1942. 邦訳（中野善達、清水和子訳）『狼に育てられた子』福村出版、1977年、参照。
- ²⁶ Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, 1939, 1972 (Felix Meiner), S.38. 邦訳（長谷川宏訳）『経験と判断』河出書房新社、1975年、33頁。
- ²⁷ 詳しくは、上掲拙著『身体教育を哲学する』、245-252頁を参照されたい。
- ²⁸ 田中美知太郎「古代哲学」（初出『哲学大系』第2巻、1963年）『田中美知太郎全集』第6巻所収、筑摩書房、1969年、229頁。
- ²⁹ 藤沢もまた、「歴史的＝原理的遡源」というテーゼを提示している。藤沢令夫『ギリシア哲学と現代－世界観のありかた－』第4章参照。岩波新書（黄版126）、1980年。
- ³⁰ なお、「方法」についての立ち入った議論は、上掲拙著、序章第2節「方法の探究」、および、拙稿「体育学・スポーツ学における人文学的研究の方法」『体育の科学』第45巻第1号、pp.67-71、1995年、を参照されたい。
- ³¹ TLGによって、*σωμα* という文字列を含む語を検索してみると、偽書を除く諸著作のうち、この文字列を見いだせないのは『命題論』と『詭弁論駁論』の二著のみで、残るすべての著作に登場する。なお、本文、26頁参照。
- ³² 田中美知太郎『プラトンⅠ 生涯と著作』岩波書店、1979年、298-302頁。

- ³³ Bekker, I., *Aristotelis Opera*, 5 vols, 1831. アリストテレスの著作は、19世紀後半に発見された『アテナイ人の国制』を除き、第1巻および第2巻の全1462頁にわたり二段組で収められている。慣例により、引用する場合には、左側の段をa、右側の段をbとして表記することになっている。続く、第3巻は『断片集』（1987年にGigon, Olofの手になる新版が出版されている）、第4巻は『スコリア Scholia』、第5巻がポーニッツの編になる『索引 Index』という構成になっている。
- ³⁴ 『トピカ』においては、論理学自体の位置づけがなされていないが、アリストテレスは、「分析論（論理学）についての教養は、特定の研究に入るに先立ってあらかじめこれを心得ているべきである」（*Meta.* 1005b3-4）といった発言をしているので、論理学は学問体系の一部というより、やはり、研究を遂行していくうえでの「道具（オルガノン）」として位置づけられていたと考えられる。
- ³⁵ ここに理論学の一部門としてあげられている「数学」に関する著作は、現存する *Corpus* には含まれていない。しかし、『ディオゲネス・ラエルティオス』に保存されている146点におよぶアリストテレスの著作目録には、「数学論一卷 μαθηματικὸν α'」という書名がみえる。全体からみれば、量的な少なさは否めないが、ただ、このことは、数学に対してアリストテレスが無関心であったということの意味しない。本稿第二章において検討されるように、数学的対象としてのソーマも、彼の視野におかれているのである。Hicks, R.D., *Diogenes Laertius*, vol. 1, Loeb Classical Library, 1925, 1966, p.468. 加来彰俊訳『ギリシア哲学者列伝』中巻、岩波文庫、1989年、33頁。
- ³⁶ 藤沢令夫「形而上学の存在理由—二つの歴史的原型をめぐる—」（『イデアと世界』所収）岩波書店、1980年、39頁。
- ³⁷ ここに「ノモス」と「ピュシス」との対立という図式が登場しているが、この対立図式によってもたらされることになる諸問題は、当時における大きな思想上の課題であった。詳細については、ハイニマン（廣川洋一・玉井治・矢内光一訳）『ノモスとピュシス：ギリシア思想におけるその起源と意味』を参照されたい。みすず書房、1983年。
- ³⁸ アリストテレス（加藤信朗訳）『ニコマコス倫理学』岩波書店、1973年、5-6頁。なお、訳を多少変更させていただいた。
- ³⁹ カント（篠田英雄訳）『純粹理性批判』上巻、岩波文庫、1961、1968⁸、25-26

頁。Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, 1781, 1787², 1956 (Felix Meiner), S.14.

⁴⁰ とくに、『テアイテトス』において先鋭な論議が展開されている。

⁴¹ 上掲、加藤訳、424頁、注(7) 参照。

⁴² 本文で「形相因」としているものは、正確には「実体 οὐσία」となっているが、のちにみるように、この両者は原因論的にはしばしば同一視されているので、ここでは一般に知られている「形相因」で代表させた。

⁴³ 事実、カント自身、悟性認識の先験的枠組みである純粹悟性概念を、アリストテレスの意図していたところと全く同じなので、彼に倣って「カテゴリー」と命名しよう、と述べているのである。ibid. Kant, S.118. 上掲訳書、152頁。

⁴⁴ 身体に関する人為的契機の問題については、拙稿「人間存在における身体の特異性」を参照されたい。『身体運動文化研究』第5巻第1号、1998年、31-47頁。

第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

第一節 ギリシア彫刻における身体像

一 身体の芸術化

かつてのギリシア人が身体をどう見ていたかを示す最も端的な事例は、ローマ時代の模像を含めて今日まで伝えられている彫刻の数々であろう。ドイツ観念論哲学の完成者、あるいは近代西欧哲学のアンカーであるヘーゲルも、その『美学講義』のなかで次のように述べている。

神と人間の完璧な立体像を造形する感覚は、ギリシア人に特有のものである。ギリシアには何人ものすぐれた詩人、演説家、歴史家、哲学者がいるけれども、それを理解する鍵となるのが、彫刻の理想形の完璧さを洞察することである。この立体像を典範として、叙事詩や劇詩の英雄たちのすがたをも、また現実の政治家や哲学者たちのすがたをもとらえないかぎり、ギリシアの核心にふれたとはいえない¹。

ヘーゲルは、哲学にせよ歴史にせよ劇詩にせよ、とにかくギリシアの核心を把握する手だてとして、まさに彫刻における理想形の完璧さへの洞察を求めているのである。というのも、「内面の本質的な内容を、それにぴったり一致する外形でもって理想的に表現したギリシアの彫像は、完全無欠の理想美を体現した、独立自在の永遠なる形であって、古典的な造形美の中心に位置する」²からにほかならない。われわれの課題である身体像についていえば、ここでのヘーゲルの要請は、よりいっそう直接的であると言えるだろう。なぜなら、ギリシア彫刻が人間の身体を対象とすることで初めて芸術として自

立する契機を得たと言えるからである。

人間の外形 *die menschliche Gestalt* のうちには、他からの影響を受けたり、他に左右されたりするような、生命のない、醜い部分もないわけではない。そうした部分に直面したとき、たんなる自然物 *das Natürliche* と精神的なもの *das Geistige* とのちがいを払拭し、肉体の外形 *die äußere Leiblichkeit* を徹底的に磨きあげ、魂のこもった、精神と生命にあふれる美しい形に仕上げるのが、まさに芸術の仕事である。……中略…… 古典的芸術形式では、肉体だけを借りてきたような表面的な擬人表現 *Personifikation* はなく、芸術作品の内容をなす精神の全体が、肉体 *die Leiblichkeit* のうちに入りこみ、肉体と完全に一体化している。芸術が人間の形を模倣するという考えも、この視点から見ていくことが可能である。常識的には、人間の体をモデルにして、それを模倣することは、偶然の思いつきにすぎないと思われがちであるが、むしろここでは、成熟の域に達した芸術が、どうしても人間の外形を用いて表現せざるをえない点が強調されねばならない。精神は、人間の形のうちにしか自分にふさわしい感覚的な自然体を見いだすことができないのであるから³。

芸術形式のもとに表現される身体は、もともと自然物であってさまざまな不純な要素を含む肉体を外形的にうつすだけでは成立しない。人間身体は、精神の全体と一体化すべく、醜さ (*Häßliches*) に繋がるような夾雑物をできうるかぎり排除し、「徹底的に美的に構成され *schöne, durch und durch gebildete*」「魂がこもり、精神的にも生き生きとした形態 *beseelten und geistig-lebendige Gestalt*」として作り上げられなければならないのである。なるほど「精神を表現する人体は芸術家に外から与えられるもの」⁴であり、「人体 *die menschliche Gestalt* の一般的な形や部分の形も、芸術家の目の前にすでにあるものである。が、あらゆる部分に手を加えて自由に生き生きとした個人に仕上げていくのは、芸術家の直観 *Anschauung* の力であり、彼の仕事、彼の功績」⁵にほかならないのである。

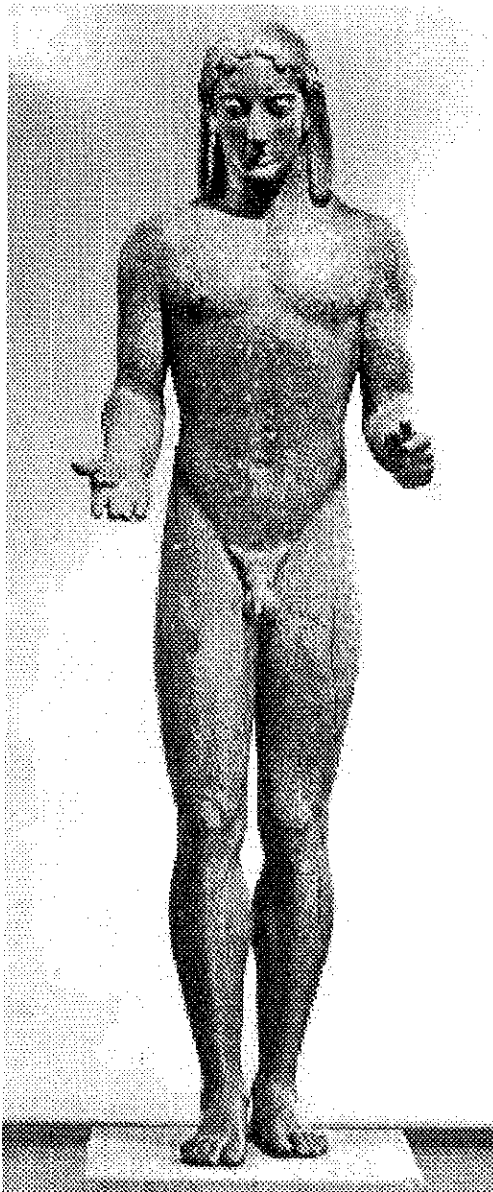


図1：ペイライエウスのアポロン

（Piraeus Apollo）で、前 530-520 年頃に作られたと推定されている後期アルカイク期の作品である⁸。

一般に、アルカイク⁹の青年像にはエジプト彫刻からの影響が明白にみられ、それらとほぼ共通するポーズがとられている。すなわち、① 厳格に真正面を向いての直立姿勢、② 身体の両わきに下げた両腕と親指を外に出しての軽い握りこぶし、③ 左脚を右脚より少し前に出しつつ両かかとを地面につけての

ヘーゲルは、このように、彫刻をば、ギリシア芸術を実質とする古典的芸術形式の *die klassische Kunstform* の中心に位置づけ、「彫刻の位置をとらえて確定したのは、ギリシア人の偉大な精神の感受性 *der große geistige Sinn*」⁶であるとして、その芸術的成果を讃えるのであるが、さらに「ギリシア彫刻の美しい傑作を見ることによって、彫刻的な理念 *das Skulpturideal* がどう精神的な美しさを表現できるのか、このありさまを知ることができる」⁷とも指摘するのである。

では、実際に、ギリシア人は人間の身体をどのようにとらえ、それをどのように彫像として表現したか。いくつか事例について見てみることにしよう。

図1は、1959年にアテナイの外港ペイライエウスで偶然発掘された青銅のアポロン像



図 2：アポロン（左側面）

両脚均等加重¹⁰、というような、いわば規格化された姿態である。また、筋肉についての表現も平板で動きに乏しく、全体として何か硬直した印象を強く与える（後出、図 3：ニューヨークのクーロス参照）。

しかし、図 1 のアポロン像は、明らかにこうした類型性を脱しており、新たな芸術的次元に到達しているといつてよい。上半身の三角筋から大胸筋にかけての筋肉のつき方が実に自然であるし、臀部から大腿部、下腿部にかけての筋肉も見事で、作者の観察眼の鋭さを窺わせるものとなっている。また、顔の表情も個性的で、直立姿勢をとってはいるものの、いくぶん視線を落としていて、もはや真正面を直視してはいない。また、両腕も肘から軽く曲げられ、ほぼ直角に保持された左腕に対し、右腕は心持ち角度が広くとられて、微妙な動きとバランスを与えるのに寄与している。さらに、ここで

は定型的な左脚ではなく右脚がほんの半足ほど前に出てそこに体重が移され、足の指にはっきりと浮き立っている緊張によって、いまにも歩き出さんばかりの運動性を見事に表現している（図 2 参照）。

この彫像にみられる身体表現は、この時点ですでに、独自の完成度を明確に示している。エジプトからアルカイック初期にかけての彫刻に見られる肩をいからせた直立姿勢、平板な筋肉表現などから醸しだされる硬質で非運動的

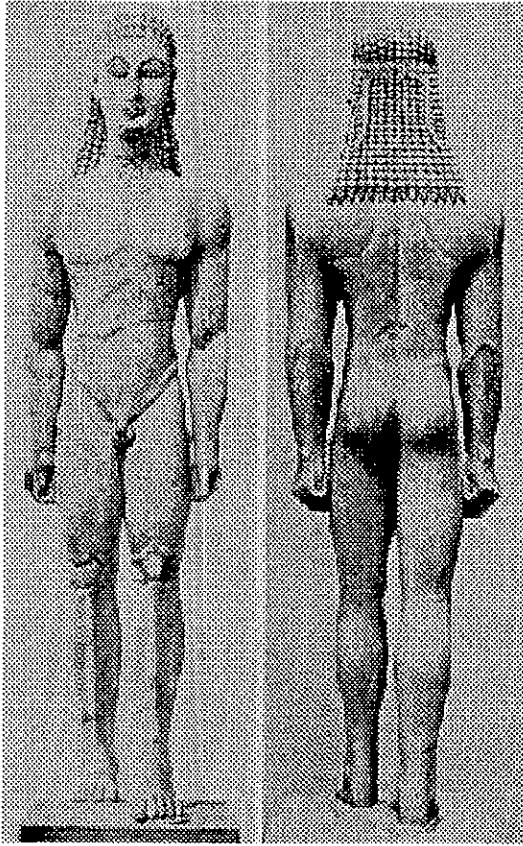


図 3：ニューヨークのクーロス¹¹

な印象（図 3 参照）はほとんど
払拭されており、数メートル先
に視線を落として心持ち前方に
傾けられた頭部、肩から胸や上
腕にかけてのいかにも柔軟で
若々しい筋肉表現、肘から絶妙
のバランスで前方に差し出され
た左右の前腕、そして軽く右脚
を踏み出した姿勢でのしなやか
な下半身の造形などなど、すべ
ての表現が相俟って躍動的な運
動性を現出せしめている。この
彫像は、これまでの固定的な類
型性を完璧に脱却し、クラシッ
ク（古典）期における奇跡のよ
うな傑作群に繋がっていく、文
字通りの第一歩を明白に示して
いるといえるのである。

二 ギリシア彫刻と運動表現

ギリシア美術史上におけるクラシック（古典期）とは、アルカイクとヘレニズムにはさまれた紀元前 5 世紀初期から紀元前 4 世紀末にかけての時期、より厳密には、ペルシア戦役（481-479B.C.）での勝利からアレクサンドロス大王の死の年（323B.C.）に至る、およそ 150 年間を指している¹²。この時期に達成されたギリシア美術の成果は、西欧世界のみならず遠くアジアにも影響が及んでおり、まさに比類のない「人類の宝」¹³といえるのであるが、わけても彫刻は、「美術的にも他を圧倒する」¹⁴傑作の数々を生みだしている。

一般に、このクラシック期は、さらに、初期クラシック（厳格様式時代：

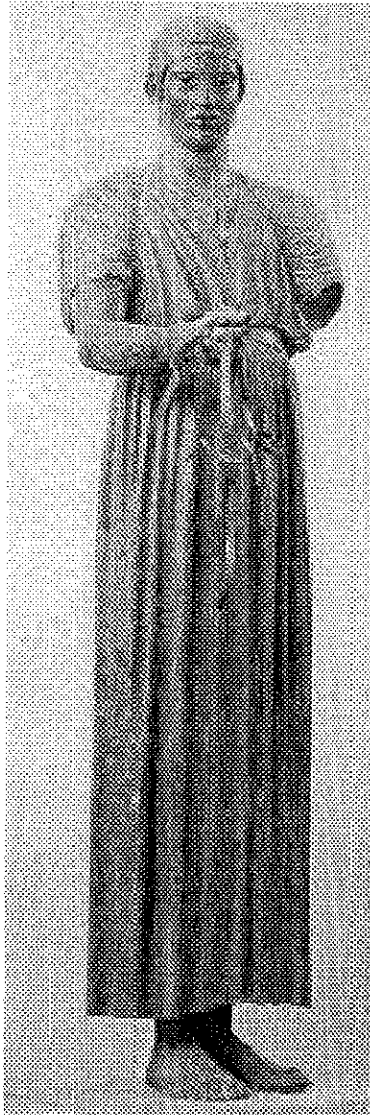


図 4：デルポイの馭者

前 480 年-450 年)、盛期クラシック(前 450 年-430 年)、豊麗様式期(前 430 年-400 年)、後期クラシック(前 400 年-323 年)の四期に分けられるようであるが¹⁵、ここでは、こうした時代区分を一応の目安としながら、本稿での主題に則ったところで、作品を時代順に見ていくことにしよう。

まず、初期クラシックであるが、この時期に共通して見られる「表情や着衣表現の厳しさ」や「立脚(支脚)と遊脚との区別」¹⁶、すなわち「コントラポスト Kontrapost」による運動性の獲得¹⁷といった特徴から、別名、「厳格様式 severe style」時代とも言われる。Ridgway は、厳格様式の特徴として、①形式の簡素さ simplicity・厳格さ severity、②着衣の変化、③主題の変化、④情動 emotion への関心、⑤動き motion への関心、⑥青銅の卓越した使いこなし、の 6 つをあげているが¹⁸、図 4 は、「デルポイの馭者」と名づけられた「厳格様式」の代表例のひとつで、貴重なオリジナルの青銅

像である。

この馭者像は、アポロンの聖地デルフォイで発掘されたもので、台座の銘文から、シケリアのゲラ市の僭主であったポリュザロスが、紀元前 478 年もしくは 474 年のピュティア競技大会における戦車競争での勝利を記念して奉納したもの、とみなされている¹⁹。

一見すると直立不動のような印象を与えるが、仔細に見てみると「不動であると同時に動いており、リズムをなすと同時にシンメトリー」²⁰をなして

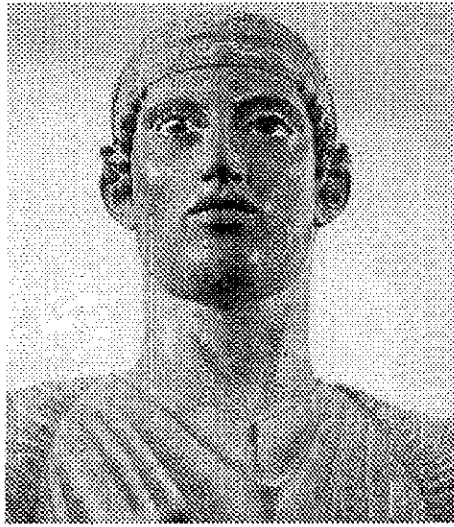


図 5：デルポイの馭者（正面）

いることがわかる。この青年は、鋭角に曲げた右腕を肩から前に振り出して軽く手綱を握り、両脚の位置を身体の正中線から左の方に微妙にずらして立っている。着衣についても、非常に特徴ある襷が「腰よりやや上方で締められたベルトと、袖をたくし上げるように結わえられている肩紐によって三分され」てそれぞれ独特のリズムを構成し、「作者のこうした意図的な不規則性が論理的であるよりむしろ自然さ」を

表現するのに貢献している²¹。こうした着衣の描出が、身体的にはほとんど不動の姿勢でありながらも、どこかしら運動性を感じ得させるのであろう。

また、まっすぐに前方を見据える視線、心持ち引き締められて緊張感を窺

わせる口元、勝利への意志を明確に感じさせる厳しい表情もまた、いかにも「厳格様式」にふさわしい（図5）。

この様式におけるオリジナルによるもう一つの代表作は、エウボイア島最北端のアルテミシオン岬沖の海底から発見された青銅製の「アルテミシオンのゼウス²²」（c. 460B.C.）である（図6²³）。

主神ゼウスは、いま

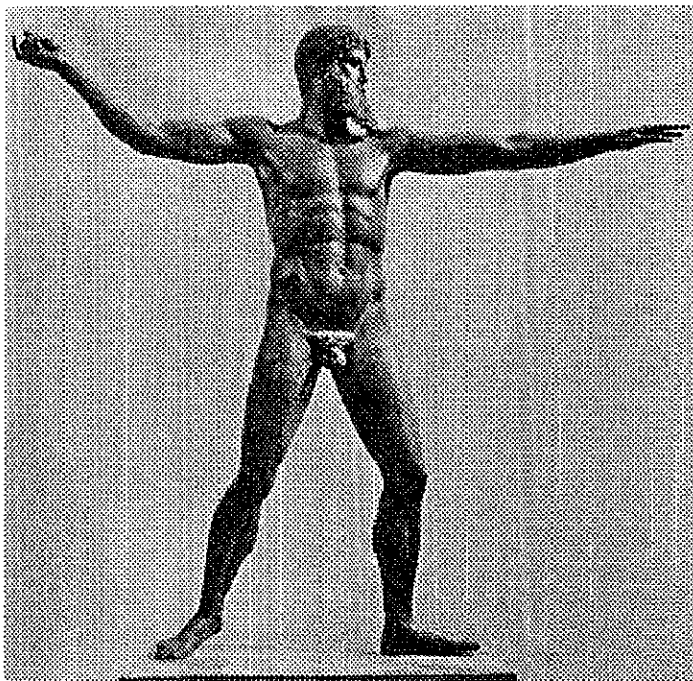


図 6：アルテミシオンのゼウス

まさにしっかり見据えた目標に鉾（現在は失われているが）を投げつけんとする体勢にあり、全体的には、腰を起点とする両腕と両脚によって三角形を作るようなトライアングル・システムで構成されている²⁴。左腕は、対象に向けて地面に平行に肩から指の先までまっすぐに伸ばされ、他方の右腕は、鉾を投げようとして肘が肩の線まで引き上げられ、すでに上腕と前腕には「捻れ」が生じている。左脚は、足先を対象に向けながら重心の移動によって大きく踏み出され、膝も前方に曲げつつ押し出されている。重心を移行させた右脚の踵はすでに地面を離れ、まさしく「投げる」という運動過程の一瞬が造形的に構成されている。

身体的な「動き」そのものが造形的主題であるという点において、「デルポイの馭者」とは大きく異なっているが、しかし、このゼウス像には、「デルポイの馭者」に共通するどこか静的な雰囲気が漂っている。なるほどここには、「投」という運動課題を達成するのに必要な動きのすべてがある。しかし、胸から腹部にかけての筋肉の表現についてみると、確かに緊張によって張りつめられてはいるものの、シンメトリカルな規則的対照性が支配的であって、運動時の筋肉に伴うはずの躍動性に乏しい。極端に厚くて重量感あふれる胸腹部だけに、大きな体表面積を占めるここでの筋肉表現にみられる規則性が、この彫像の全体的印象を静的な方向へと決定づけているように思われる。



図 7：同前（正面）

しかし、一方で、こうしたシンメトリカルな表現が生み出す簡素さ simplicity が、強い意志の存在を窺わせる端正な顔立ちや組み紐で飾られた頭髪の表現と相俟って、厳粛な印象を与えるのに成功しているともいえる（図 7 参照）。

その意味で、この「アルテミシオンのゼウス」像は、「デルポイの馭者」像と並んで、「厳格様式」の傑作の名に恥じない高みに到達していると言えるので

あるが、しかし、残念なことに、これらの彫像の作者について、確かなこと

は何もわかっていない。

また、この時代は、古代ギリシアにあって最も有名かつ最大の規模を誇ったオリュムピア祭典が最盛期を迎えようとしていた時期でもあった。上に見た「デルポイの馭者」は、ピュティア競技大会での優勝を記念して奉納されたものであったが²⁵、オリュムピア競技大会でも、優勝者の特権として彫像の奉納が許され、多くの彫刻家がそうした競技者像の制作に携わった。

紀元二世紀の旅行家で『ギリシア記 *Ἑλλάδος περιηγησέως*』を著したパウサニ阿斯は、第六卷「エリス」において、オリュムピアを中心としてさまざまなエピソードを交えつつ紹介しているが、実に二百体を超す競技者像についての記述も残している²⁶。そして、オリュムピアにはじめて奉納された勝利者の彫像が、第 59 オリュムピア競技大会（紀元前 544 年）においてボクシング *πυγμή* で優勝したアイギナのプラクシダマスと、第 61 オリュムピア競技大会（紀元前 536 年）においてパンクラティオン *παγκράτιον*²⁷ で優勝したオプスのレクシピオスのものであった、と伝えている²⁸。

仮にこの説に従うとするなら、オリュムピアでの「競技者像」の奉納が始まってから初期クラシックを特徴づけている「厳格様式」の終焉に至るまで、およそ一世紀におよぶ彫刻史の展開があったことになる。パウサニ阿斯は、競技優勝者の名前をあげながら、彼らの彫像を制作した作家として、およそ 50 名ほどの名前をあげているが²⁹、その中には、ディオゲネス・ラエルティオスにおいて、「リズムとシンメトリ *ῥυθμός καὶ συμμετρία*」³⁰を最初に発見した彫刻家であるとされる、レギオンのピュタゴラス³¹や、「ディスコボロス（円盤を投げる人）」で有名なアテナイのミュロン、ボイオティアのカラミスといった「厳格様式」時代を代表する彫刻家³²の名前も見ることができる。

ただ残念なことに、パウサニ阿斯は、自らの関心を専ら競技者像に刻された詩銘などに向けるのみで、肝心の「競技者像」そのものについての描写を全くといっていいほど残していない。したがって、彫刻家たちがどんな技法でどのように人体を表現したかについて、彼の記述はほとんど役立たないのである。

これに対し、ローマの著述家プリニウスは、ピュタゴラスについて、「筋

肉や血管を示し、頭髪をより注意深く表現した最初の彫刻家」であるとし、また、ミュロンについても、「写実主義の範囲を拡大した最初の彫刻家」であり、「ポリュクレイトス³³よりも技術においてよりリズムカル *numerosior in arte*」で「表面的な外形に関する限りは偉大な完成を成し遂げた」と述べていて³⁴、この時代に飛躍的に発達した人体を対象とする彫刻技法の内実が、いくらか窺い知ることができる。こうした人体表現における技法の発達には、実をいうと、「競技」の存在が大きく関わっているのである。

スイスの歴史家であり美術史家であるブルクハルトは、大著『ギリシア文化史』において、彫刻と競技との関係について次のように述べている。

ギリシアにおいて肖像を制作するに当たって決定的であったのは、それが競技者像 *Athletenbilden* の制作から始められているということである。……中略…… 重要なことは、個性的なものはその彫像に現れた容貌が本人に似ているということから生じているのではなくて、何らかの個性ある体の動き *charakteristische Bewegung* をしている姿全体を、おそらくは勝利の瞬間におけるその姿全体を永遠化することから生じているということである。……中略…… 競技者像の制作はこの芸術全体にきわめて活気に満ちた性格描写を可能ならしめているばかりでなく、およそどんな課題にも柔軟に対応できるようにさせたのであった³⁵。

ブルクハルトによれば、ギリシア彫刻は、競技者の運動する身体をいかにとらえるかということの探究を通して、あらゆる課題に対応できるだけの技量を獲得するにいたった、というのである。そして、「競技者像そのものは、記念像からさらに芸術の自由な主題 *freies Object der Kunst*」となり、「たとえば円盤を投げる人の像 *Diskobol* のように」「競技者そのものがこの上なく美しい姿で描かれているのを見て、われわれは感嘆するのである」と述べることで³⁶、ギリシア彫刻における芸術的展開に対し、運動競技が果たした決定的役割について指摘するのである。

では、ここに言及されている「円盤を投げる人（ディスコボロス）」につ

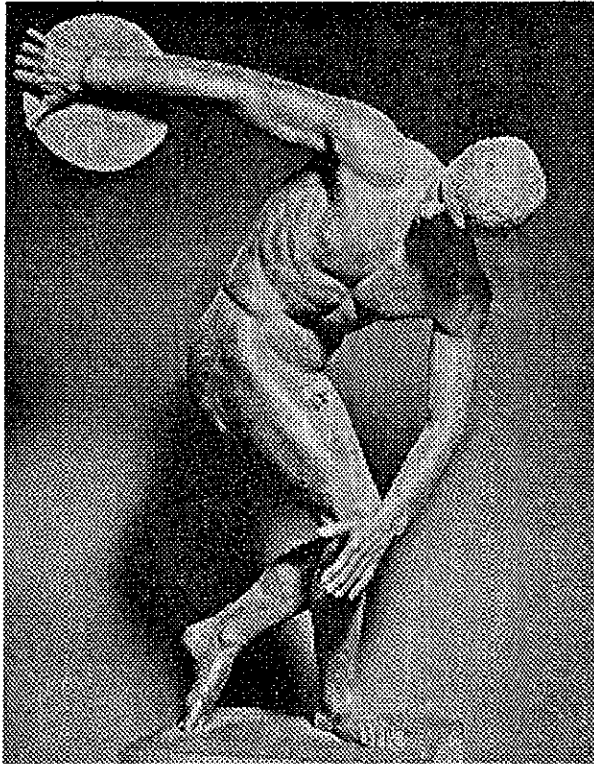


図 8：ディスコボロス

いてみることにしよう
(図 8³⁷)。この有名な作品は、ルキアノスが「嘘好き
または懷疑者 Φιλοψευδῆς ἢ
ἀπίστων」において、ミュロ
ンの作品として言及してい
る円盤投げのポーズを取る
彫像についての描写、すなわ
ち「投げ出そうとする姿勢で
前方に身をかがめ、円盤を持
っている方に顔を向けてわ
ずかにもう一方の膝を曲げ、
投げると同時に立ち上がり
ようとしているように見え
る」³⁸という記述とよく一
致するので、ミュロンによる

ものであることが確実視されている³⁹。ただし、原作（推定：紀元前 460 年頃）はすでに失われていて、現在、われわれが目にすることができるのは、ローマ時代に模作されたコピーである。

まず、この競技者の下半身に注目してみると、右脚に全体重をかけて膝を少しばかり屈曲させ、足の指すべてで地面をしっかりと掴むように踏みしめられている。一方の左脚は、全体重が右脚にかかっているため自由度を増し、つま先立って足の裏を後方に向けている。ただし、親指を除く 4 本の指は裏返しになって爪が地面に軽く押しつけられている。これに対し、上半身は、前方におよそ 45 度傾けた状態で右側に回転し、さらに腰から肩へ上昇するにつれて段階的に強度を増すような捻りが加えられている。左腕は脱力し、ごく自然に右膝で交差するように下方へと流されているのに対し、円盤を保持した右腕は、上半身の捻れに伴ない、強く後方に肩の線を超えるところまで振り上げられ、ほとんどその限界点に到達している。

全体の形態からは、これから円盤を投げ出す動作へまさに移行しようとする

るその一瞬をとらえたもの、という印象を受ける。しかし、運動技術論的に解析してみると、この姿勢から円盤を遠くに投げ出すことはきわめて困難なことのようと思われる。というのも、この体勢から投擲動作に移ったとしても、体軸を中心に腕を振り出す際、上体を深く倒しすぎていることから地面に対する角度が増大しすぎて、投げ出された円盤はすぐに失速してしまうに違いないからである。また、円盤が指の第2関節で支えられているが、このような状態では、回転によって生みだされる力を円盤に充分伝えることはできないだろう⁴⁰。

また、筋肉についての表現にも、激しい運動の過程にあらわれてくるはずの力動性をほとんど感じとることができない。円盤をまさに投げ出そうとする瞬間の動作にしては、胴体部分の筋肉があまりに整然と段階づけられすぎていて、運動時に生ずるはずの捻れを伴った収縮や伸展などが形成する躍動感に乏しい。全体として、先に見た「アルテミシオンのゼウス」に共通する静的な印象を受けるのである。

このように見てくると、このミュロンの彫像は、確かに「円盤投げ」という競技をモチーフとしてはいるが、しかし、実際の動作を忠実に再現したものというより、むしろ、プリニウスが指摘していたように、「写実主義の範囲を拡大」して「よりリズムカル numerosior」な彫刻的表現を試みたものと見なすべきであろう。

シャルボノーは、「この像は、積み重ねた四つの三角形がかたちづくる幾何学的図式にもとづく自由な構成であり、胴と手足がとる継起的な位置を、互いにわずかずつずらして連合させ、幾何学的抽象が現実観察と結合してリズムカルな釣り合を得ている」⁴¹と述べ、また、Ridgway も、この像について「円盤投げ動作のどの瞬間が選ばれているのかを精確に決定しようとすることは不必要」であって、「人間の身体 human body は、より容易く、幾何学的図式—振り子の弧によって上昇するジグザグな線—によって表現可能である」と述べているが⁴²、適切な分析というべきである。

ミュロンがこの彫像において目指したのは、現実の運動過程の一瞬を固定化して写すことにあったのではなく、「単一のリズムが動作全体を支配」し、「シンメトリーがフォームに合理的秩序を与え、リズムが動きに合理的秩序

を与える」⁴³ような彫刻的構成にあったといえよう。こうした彫刻的構成への幾何学的原理の援用は、素朴な写実主義が乗りこえられ、人間身体が自覚的な知的考察の対象として浮上してきていることを意味する。彫刻芸術は、競技を媒介とすることで運動する身体の高多様性を発見したが、さらに彫刻表現上の構成的原理を発見することで、人間身体を新たな地平において創造（編成）することになるのである。そうした事例を、盛期クラシック期以降における彫像について見てみることにしよう。

三 身体表現の動態化

ギリシア美術史にいう盛期クラシック期は、ちょうど、ペリクレスがデロス同盟の盟主であるアテネの指導者としてポリス民主制を確立し、ペロポネソス同盟の盟主スパルタと対抗しながら、東地中海の交易の中心として経済的繁栄を誇った時代であって、アテネとスパルタがギリシア世界の覇権をかけて「ペロポネソス戦争（431-404 B.C.）」へと突入するまでの「黄金時代」に相応している。

この時代を代表する彫刻家といえば、ペリクレスからペルシア戦争によって破壊されたパルテノン神殿の再建（447-432 B.C.）を任されたペイディアスである。近代における「彫刻の再建者」⁴⁴たるオーギュスト・ロダンをして、「ギリシア彫刻における最高の表現」⁴⁵であり「いかなる芸術家でもペイディアス以上にはなれない」⁴⁶と言わしめた彼は、卓越した才能と指導力とによって、パルテノンを飾る多くの彫刻に統一ある様式を与えるべく彫刻家や職人たちを導くと共に、自らは全高12メートルに及ぶ本尊アテナ・パルテノス⁴⁷を完成させた。また、パウサニアスによって詳しい記述が残されているオリュンピアのゼウス神殿における本尊も、ペイディアスの制作によるものである。パウサニアスは、ペイディアスの技量について「ゼウス神が自分から証人をかって出たほど」と形容しているが⁴⁸、当時における彼の世評の高さを窺わせるエピソードである。しかし、残念ながら、これらの作品は失われてすでに久しく、今日には伝えられていない。

このペイディアスと並んでクラシック彫刻の頂点に立つのが、これからわ

れわれが見ようとするアルゴスのポリュクレイトスである。ちょうどアリストテレスが、「知慧 σοφία」をめぐる議論のなかで、この二人の名工を並べて次のように取りあげている。

技術の領域においてはわれわれは「知慧」を技術における最高の完成に達したひとびとが持つものとしている。たとえば、ペイディアスを「知慧のすぐれた彫刻師 λιθουργὸς σοφός」、ポリュクレイトスを「知慧のすぐれた彫像師 ἀνδριαντοποιός」と呼ぶ場合がそれである。この場合、われわれが「知慧」という言葉で標示しているものは「技術の卓越性 ἀρετὴ τέχνης」に他ならない⁴⁹。

ここに引用した箇所は、『ニコマコス倫理学』第6巻における「知的卓越性」各論の σοφία に関する議論の冒頭にあたる部分である。本来の主題をめぐる分析的な検討はのちに譲るが、ここでは、ペイディアスが λιθουργός、すなわち大理石を刻むことで作品を制作する彫刻家として、一方のポリュクレイトスが ἀνδριαντοποιός、すなわち青銅の鑄造によって像を制作する彫刻家（彫像家）として対比的に取りあげられている。また、アリストテレスは、後者のポリュクレイトスについて、このほかにも「彫刻家（彫像家）ἀνδριαντοποιός」の典型としてたびたび言及しており⁵⁰、当時における彼の盛名ぶりが窺われる。

プリニウスも、ポリュクレイトスが「彫像の技術を完成」させたと述べているが⁵¹、残念ながら、青銅像の原作は伝わらず、「古典芸術の極致」⁵²ともいわれる彼の作品を知るには、大理石像として制作されたローマン・コピーによる以外にない。

図9⁵³は、彼の作品として彫刻史上に名高い「ドリュポロス（槍をもつ青年）」である（原作：紀元前450-440年頃）。この像は、もともとアテナイの体育場に据えられていたという説⁵⁴、あるいは、奉納のための、もしくは墓標的な建造物の一部だったとする説⁵⁵もあるが、いずれにしても公共の場に設置されていたものらしい。

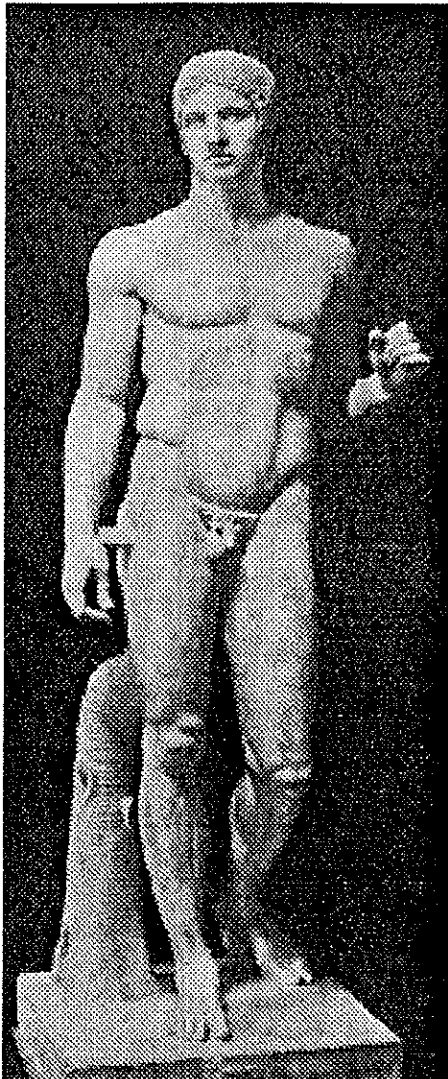


図 9：ドリュポロス

この作品が重要なのは、むろん、第一義的には作品自体の見事さにあるが、彫刻制作史のうえからすると、ポリュクレイトス自身がこの像を「カノン κανών (規範、基準)」と呼び、これをモデルに人体美の理想を解説した同名の技術的理論書を著すことで、他の彫刻家にとっての手本となり得るものを作り上げた⁵⁶、という点にある。このことは、作品制作の過程が、いわば「彫刻が彫刻を生む」自己再生産的段階に達したことを意味している。音楽にあっても、「カノン Kanon, canon」という技法は、ある声部を別の声部で厳格に模倣していく対位的書式のことをいうが、特定の優れた手本のもとに繰返し作品を再生産するという仕組みが、ポリュクレイトスの自覚的な営為によって端初を築かれたといえるのである。

残念ながら、この書物は今日に伝わらない。間接的な引用や断片によると、ある単位をもとに人体美を解明しようと試みていたらしく、「美術における成功は多くの算術的比例における綿密で精確な結果である」と書き残したともいわれている⁵⁷。名作「ドリュポロス」は、人体における美なるものの数学的把握と、数的な原理に基づく制作過程の方法化によって生みだされた見事な成果にほかならないのである。

さて、「ドリュポロス」における身体表現を見てみよう。この青年⁵⁸は、何となく漂よう気だるい雰囲気からして、競技の試合、あるいは激しい練習が終わったあとであろうか、左肩に槍を担ぎながら競技場もしくは練習場を出ようとしている。疲労のせいか、比較的小さな歩幅で右脚を踏み出し、体

重移動のさなか、いままさに身体の全体重がその右脚にかかったところ。対する左脚は、次の一步のために前方へ引き出されようとして膝が弛んでおり、左足のつま先はいまだ地面に触れた状態にあるが、しかし、見る者をして、次の動きへのステップがいかに進行していくのかを疑問の余地なく確信させる。歩行は、ごく日常的なありふれた運動過程であるが、ここでは見過ごされ易い両脚の切り替わる一瞬が、実に鮮やかにとらえられているのである。

全体を見ると、のどのところから下腹部にかけての体中線がなだらかな弧を描いており、さらに立脚である右脚にそって今度は逆向きの弧が流れ落ちている。この上下を貫くSの字を裏返したような曲線が「ドリュポロス」における構成上の基軸になっており、動的均衡を生み出す上での決定的役割を担っているといってい。そして、伸展した右脚に対しては曲げられた左腕が、膝から曲げられた左脚に対しては脱力して下方にさげられた右腕が明確な交差対照性（χιασμός）をなし、また、頭部が右斜め前方に向けられつつ微妙に右側方に傾けられているのに対し、腰部はわずかに逆方向の左側に捻られるとともに下方に引き下げられていて、ここでの対比も鮮明である。

運動論的にみても、頭部の右側への傾きに連動する右脚の緊張、および、槍を保持するやや後方に引かれた左腕の緊張に対し、右腕と左脚とは弛緩状態にあって、動と静との交差的な対照性がいかにも明瞭である。さらに、筋肉表現についても、動と静との対比に即応して微妙な段階的变化を見せており、たとえば左右の胴体部分における動力学的様相の相違を反映させた精妙な描きわけなど、見事というほかはない。ここでは、先に見た「コントラポスト」が動態的にも静態的にも援用され、結果として、多軸的・複合的な構成を現実のものとするのに成功している。

「ドリュポロス」における動きそのものは、鉾や円盤をまさに投げんとしている「アルテミシオンのゼウス」や「ディスコボロス」の大きなそれに比べると、はるかにつつましいものである。にもかかわらず、一見、穏やかに見える姿態から受ける印象は、きわめて動態的であって、この点において、競技運動をモチーフとしている厳格様式の彫像を圧倒的に凌駕するものとなっている。「ドリュポロス」にあっては、運動的なモチーフに依ることなく、身体そのものにおいて端的に動態性が表現されているのである。

こうした身体表現が可能となるには、まずは「人体の有機的組織の深められた知識」⁵⁹を前提とするだろう。人体解剖が禁忌であった当時において、人体の筋骨構成と運動との有機的連関を把握するには、おそらく緻密な「観察」を豊富に重ねる以外になかったはずである。幸い、当時のギリシアにはその条件が整っていたといえる。ヘーゲルをして「ギリシアへの生き生きとした愛と洞察という点で群を抜いている」⁶⁰と言わしめたヴィンケルマン (Winckelmann, J. J. : 1717-1768) は、この間の事情を次のように述べている。

ギムナシオンは美術家の研究場 Schule であった。そこでは青年達が日頃人前を憚って着ている衣を脱いで全裸で ganz nackt 体操の練習 Leibesübungen をしていた。賢者や美術家達は日毎に此処に通った。ソクラテスはカルミデス、アウトリュコス、リュシス等を教へに、またペイディアスの如き大家はこれらの美しい人体 Geschöpf (被造物) によってその芸術を豊かにする為に此処に来た。そこで作家達は、筋肉の運動 Bewegung やからだ Körper の屈曲回転を学んだ。人体の輪郭や、また若い角技者達 Ringer の砂上に印する跡型の輪郭を研究したのである。ここでは今日の美術学校で立たせられる職業モデル ein gedungenes Modell の決して示すことない千態萬様の本当の高雅な姿態を、最も美しい裸体が赤裸々に見せていたのである⁶¹。

ここに引いた文は、必ずしも実証に基づく記述とはいえないかもしれない。しかし、当時の状況を彷彿とさせるだけの臨場感がある。それに、この時期までの裸体像がすべて男性に限られていることを勘案すれば⁶²、ヴィンケルマンの指摘は、充分、首肯できるものといえる。というのも、そもそもオリュンピア競技大会が裸体でおこなわれていたし、ポリスに付設されていたギムナシオンやパライストラといった体育施設⁶³での日常の訓練も裸体でおこなわれていたのだから、その気になりさえすれば、躍動する身体を観察する機会はあるに違いないと、考える方がごく自然なことだからである。そ

して、なによりもポリュクレイトスの作品自体が、そうした観察の豊富な蓄積を雄弁に物語っているといえるのである。

さて、盛期クラシック以降、美術史は豊麗様式期 rich style に移るが、この時代はギリシア全土を巻き込んだペロポネソス戦争（紀元前 431-404 年）の時期にほぼ重なる。この激動する時代にもかかわらず、創作活動全般は、華やかな装飾的効果をねらう傾向へと流れているが、この時期は、われわれの問題に関わる彫刻作品に乏しいので、ここでは素通りすることとし、次の後期クラシックへと下り降りることにしよう。

美術史における後期クラシック期は、ソクラテスの死（紀元前 399 年）からアリストテレスの死（紀元前 322 年）にいたる期間にびたりと重なっているが、ペロポネソス戦争での敗戦によってアテネの覇権時代は終わりを告げ、おのおののポリスが再び分立する時代に突入する。そして、紀元前 338 年、カイロネイアの戦いにおいて、ギリシア連合軍がピリッポス二世ひきいるマケドニア軍にうち破られ、ここにギリシア世界を特徴づけてきたポリスの独立は、実質上、失われることになる。アリストテレスは、ポリスを人間の本性と深く結びつけて考えたが⁶⁴、いまや、この政体の寿命はつき、時代は、ポリスという小さな単位をはるかに超えて、巨大な帝国の時代へ移行しようとしていた。ポリスという共同体の後ろ盾を失った人々は、否応なしに「個 individual」として大海原に漕ぎいでていくことになるのである⁶⁵。

さて、この時代、彫刻史の上では、プラクシテレス、スコパス、リュシッポスが三大彫刻家として称揚され⁶⁶、身体表現の動態化が、さらに高次元へと押し進められていくことになるが、ここでは、プラクシテレスとリュシッポスの作品について、その表現の様相をみていくことにしよう。

図 10 は、アテネのプラクシテレスによる「ヘルメス像」（原作：c. 340-330 B.C.）である。この像は、1877 年、ドイツの発掘隊によってオリュムピア神域にあるヘラ神殿の内陣から発見されたものであるが、パウサニアスが記している「ヘラ神殿に奉納された像のなかに、プラクシテレスの手になる幼児姿のディオニュソスを抱くヘルメスの大理石像がある」⁶⁷という記述と見事に一致するので、これまでプラクシテレスによる貴重な原作と考えられてきた⁶⁸。

この像は、ヘルメスがゼウスに命じられてディオニュソスをニンフのもとに連れていく道すがら、幼児を抱く左腕を木株に寄りかからせてつかの間の休息をしている姿であるが、それにしても、何という優美さであろう。神像ではあるのに、ここには、「アルテミシオンのゼウス」（図6、7）において見られたような厳格さが微塵も感じられない。また、ポリュクレイトスの「ドリュポロス」（図9）にみられた身体表現における明確な構築性もすっ

かり影を潜めている。肢体は比率を破って細く引き延ばされ、いかにも華奢で繊細この上ない。洗練された姿態から放射されるのは、これまでだれも表現しえなかったような官能性であって、知に対するよりむしろ直接情感に訴えかけてくるかのようなのである。

ここでは、「ドリュポロス」において看取された体軸を上下に貫く裏Sの字型の曲線が、さらにより深くより立体的に三次元化され、複雑な空間構成を構築するのに貢献している。優美で動的な姿態の基軸となるこの三次元的曲線は「プラクシテレスのS字形」と命名されているとのことであるが⁶⁹、ローマ時代の模像である「アポロン・サウロクトノス（蜥蜴を殺すアポロン）」（原作：c. 340-330B.C.）にも、このS字曲線は明瞭に見て取ることができる（図11）。

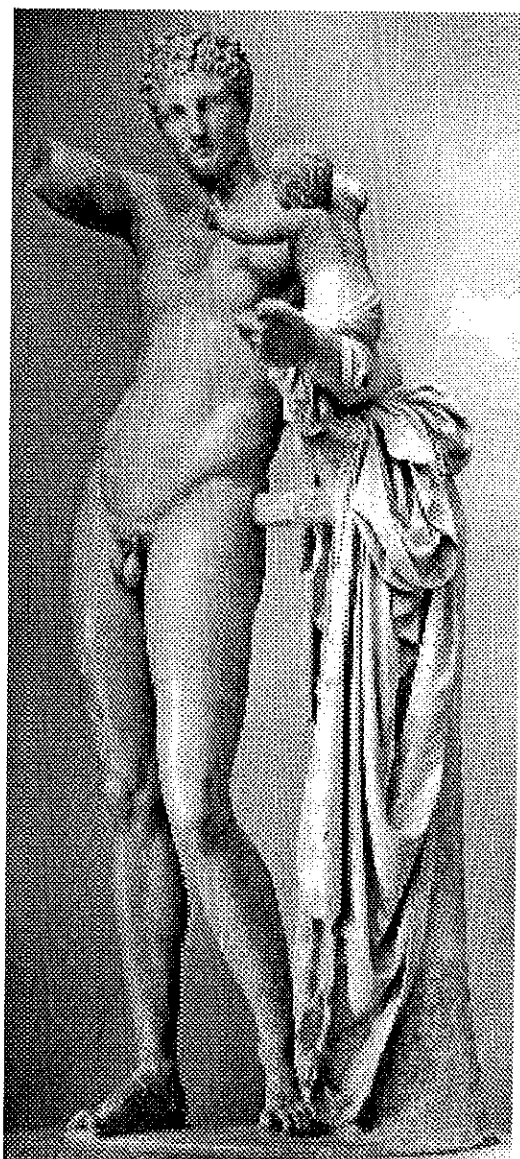


図 10：オリュンピアのヘルメス

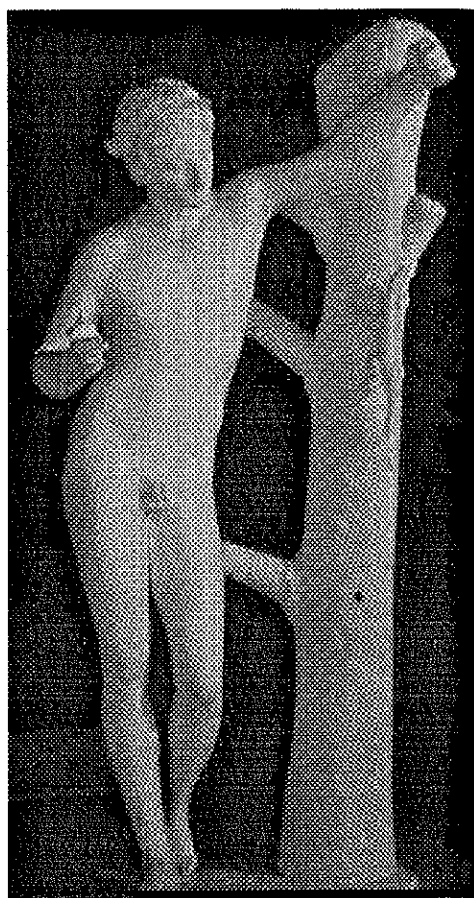


図 11 : アポロン・サウロクトノス

「ヘルメス」における曲線は複雑に交錯していて、頭部は、ややうつむき加減に視線を幼児の方に落としながら左側に捻られている。続くトルソの部分は、逆の右側に捻られるとともに上向きに突き出すような方向性が与えられ、さらに腰から下腿部にかけては再び左側へ捻りが反転しつつ面としては下向きの方向にある。つまり、頭部、トルソ部、下腿部それぞれの部位が、垂直軸に対しては「左―右―左」、水平軸に対しては「下―上―下」というような交互の反転性が与えられているのである。また、立脚（支脚）である右脚側の腰が引き上げられているのに対し、遊脚側の腰は引き下げられているが、この微妙な方向性の変化によって、右腰に重心を乗せつつ立位姿勢で休息している状況が見事に

表現されている。

筋肉表現についても、これまでのように、観察されたすべてについて綿密な計算のもとに全体を余すところなく編成するといった、いわば加算型の構成ではなく、まずは、全体の統一性が優先され、余分な量感を与えるような表現をいっさい抑制する減算型の描出となっている。もちろん、だからといって貧弱な印象を与えることは全くない。多軸的な姿態に対応して、必要・十分な筋量が全身にあくまでもなめらかに付与されており、総体として、静謐な躍動感にあふれるものとなっている。

また、運動性という観点からみると、この「ヘルメス」は、これまで観てきた彫像とは異なる地平のもとにあると断言していい。というのも、なるほど木株に寄りかかって「休息」してはいるが、しかし、見てそれとわかるよう

な力動的な運動表現は、すっかり影を潜めてしまっているからである。遊脚側の左膝が弛められているのは、次への新たな一步のためのものではない。木株に寄りかかった左腕と、重心が移されて強く張り出している右腰とにより、全体重が支えられることになった結果としての「弛み」なのである。

もし、ディオニソスを抱きつつ木株に寄りかかる左腕が外れたとしたら、ヘルメスは確実にバランスを崩すことになるだろう。その意味で、この優美きわまりない姿態には、不安定性が動態性へと直接するように内在している。なるほど、ここには競技運動や日常運動における動作に伴うような力動性は表出されていない。しかし、これまで分析的に見てきたことから明らかなように、「ヘルメス」にあっては、身体表現自体に内的動態性ともいうべきダイナミズムが静かにみなぎっている。競技的な動作を写していながら運動性に乏しかった「アルテミシオンのゼウス」（図6）や「ディスコボロス」（図8）とは逆に、「ヘルメス」の休息する身体は、いわば「動作なき運動性」によって貫かれているといえるのである。

次に見るのは、「ギリシア古典芸術精神の最後の後継者」⁷⁰といわれるシキュオンのリュシッポスによる作品、「アポクシュオメノス（汗土を掻き落とす人）」（原作：c. 330-320 B.C.）である（図12⁷¹）。プリニウスは、この像をめぐる次のようなエピソードを書き残している。すなわち、この像は、マルクス・アグリッパ（c. 62 B.C.-12 A.D.）が寄贈して浴場の前に据えられたのであったが、ローマ皇帝となったティベリウス（42 B.C.-37 A.D.）は殊の外この像が気に入りに、それを自分の寝室に運び込ませたところ、民衆が怒って「アポクシュオメノスを返せ」と抗議の叫び声をあげたため、やむなく返さざるを得なかった、というのである⁷²。この像が、当時にあつていかに評判をとっていたかを如実に物語る挿話である。

リュシッポスはまた、きわめて多作な人だったらしく、1500 体を超える作品を完成させた、とプリニウスは伝えている⁷³。また、アレクサンドロス大王に宮廷肖像彫刻家として仕え、「アレクサンドロス大王の少年時代の像」から始めて一連の肖像彫刻を制作し⁷⁴、大王自身もリュシッポス以外には肖像彫刻の制作を許さなかったという⁷⁵。こうした経歴は、若きアレクサンドロスの家庭教師として、ペラのマケドニア宮廷に赴いたアリストテレス（342

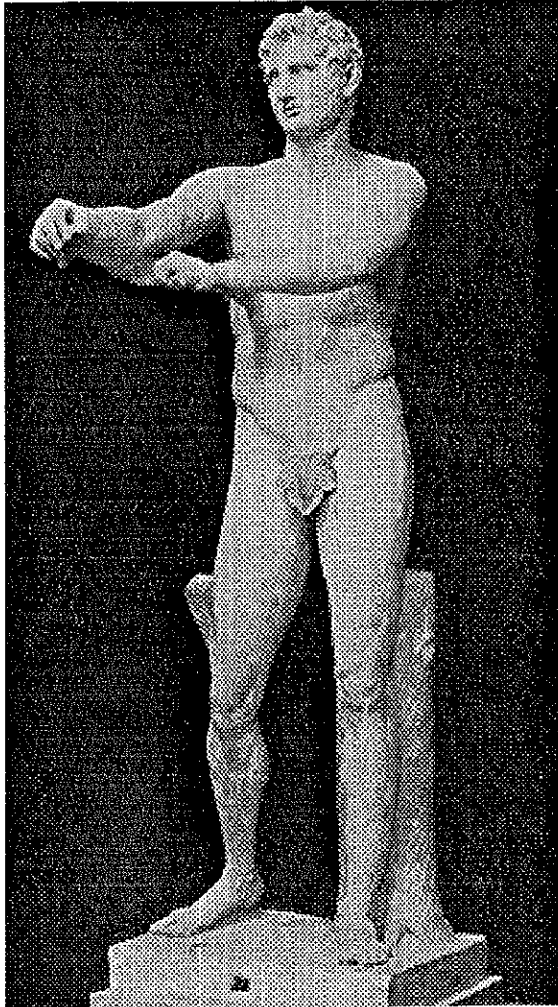


図 12：アポクシュオメノス

B.C.-336 B.C.) との接点を浮上させることになる。両者は、単に時代を共有したというだけでなく、時期的にはややずれるものの、アレクサンドロスを軸とするいわば同僚関係にあったといえるのである。

作品に目を転じることしよう。名称となっている「アポクシュオメノス」とは、「掻き取る」を意味する ‘ἀποξύω’ からの派生語で「掻き落とす人」といった意味になるが、この呼称は、ギリシアにおける身体訓練法にまつわる慣習に根ざしたものである。ギリシアでの身体訓練が裸体でおこなわれていたことについてはすでにふれたが、その際、皮膚を守るという衛生上の理由から、練習は運動用に特別に精製され

た上質のオリーブ油を全身に塗ったうえでおこなわれた。練習後、肌についた汗や土埃やオリーブ油を、「ストレンギス στρεγγίς」と呼ばれる青銅製の鎌形こそぎ具を使って掻き落とし、冷水浴で仕上げをして一連の練習プログラムが終了することになるのである⁷⁶。

この幾分張りだしたあごをもつ個性的な容貌の青年は、競技あるいは練習を終え、ストレンギスを左手に持ちながら、前方に大きく伸ばした右腕の肘下あたりについた汚れをいままさに掻き落とそうとしているところ。体重は左脚にかけているかにみえるが、右脚は体軸から大きく外れて右側方に引かれており、しかもつま先で地面を蹴ろうとしているかのような状態にある。

つまり、ここでは立脚（支脚）と遊脚との区別がやや曖昧であって、それが結果としてこの彫像全体にある種の浮遊感を与えることに繋がっている。また、筋肉表現については、ポリュクレイトスの構築性よりプラクシテレスの統一性に傾いており、過不足のないなめらかさが、姿態のしなやかさを表出するのに貢献している。

リュシッポスは自らの彫刻制作にあたって、「ポリュクレイトスの『ドリュポロス』を師と仰いだ」⁷⁷と伝えられているが、一見すると、二つの彫像は、似たようなテーマだという印象を受けるかもしれない。両者とも、競技的運動を直接のテーマとはせず、日常へ戻ろうとする何気ない動作の一瞬を活写しているからである。しかし、一世紀以上の時間の流れを介在させている二つの彫像の間には、身体表現や空間表現において、大きなちがいが見られるのである。

まず、身体全体に対する頭部の比率であるが、「ドリュポロス」では7対1の七頭身、「アポクシュオメノス」では8対1の八頭身になっており⁷⁸、後者の頭部は前者に比してかなり小さい。この事実は、プリニウスが、「リュシッポスは頭髮の細部を表現し、頭を昔の彫刻家たちがやったよりも小さく、そしてからだをもっと細くがっちりとつくり、その像をいっそう丈高く見せることによって、青銅像芸術に大きな貢献をした」と述べていることとよく一致する。また、そのようにした理由について、プリニウスは、「先達は人間をあるがままにつくったが、自分は人間が見えるようにつくるのだ」というリュシッポスの言葉を伝えている⁷⁹。

つまり、リュシッポスにおける彫像制作のねらいは、人体の精確な再現というより、見るひとにとってどう見えるのか、という観点からの構成に力点がおかれていて、視覚的効果が顕著であるならば、実際の人体の構成比を崩してもかまわない、というところまで突き進んでいるのである。こうしたことを念頭においてこの彫像を観察してみると、それがどんな結果を生み出すことになるのか、徐々に見えてくることになる。

体軸を上下に貫くS字曲線が、ここでも基軸となっではいるものの、ポリュクレイトスやプラクシテレスにおけるような明確なものではなくなっている。たとえば上肢の位置と頭部の傾きとにおいて小さな破綻を見せているし、

また、顔、胸部、腹部の面はそれぞれ別な方向に向かっていて、プラクシテレスの「ヘルメス」に比べると転換の切り替えがより細分化されている。下体部についても、すでに述べたように、立脚と遊脚との区別が曖昧で、コントラポストが保持されるかどうか、ほとんど限界に近い瀬戸際にある。

なによりも破格なのは、その空間構成である。通常より長めの両腕が胸の前方に拡がる空間を抱え込むようにしており、しかも右腕はさらに前方に向かって大きく突き出されている。側方に大きく踏み出された右脚と相俟って、「アポクシュオメノス」は、これまでの彫像がその中に収まっていた空間の枠組みを大胆に突き破り、いわば、見るひとの空間へと進入してくる。彫像における動態性が、ここではさらに新たな次元に到達しているのである。

以上、ギリシア彫刻における身体表現を、時間軸に沿って考察してきたが、その流れをあえて単純化するならば、「直から曲」「硬から柔」「静から動」といったことになるだろう。初期アルカイック彫像（図3参照）の硬直した身体表現から出発しながら、3世紀に満たない時間の流れのなかで、ギリシア彫刻は、かのロダンをして「人体彫刻でギリシアの上に出るものはない」⁸⁰といわしめるほどの高みにまで到達した。ロダンはまた、ギリシア彫刻には「並はずれて生まのような複雑さ」⁸¹が潜んでいることを指摘しているが、人間身体の彫刻的造形を希求する弛みない歩みが、それ自体は動くことのない彫像に動態性を付与し、ついには「不動における動」を現実のものとするまでに至ったといえるのである。古典期ギリシアにおける身体認識が、いかに高度なレベルに達していたか、これらの作品群が端的に示していると言えるだろう。

第二節 身体の文化的多様性への認識:ヘロドトスの場合

前項では、古代ギリシアの彫刻家たちが人間の身体をどう見てどう造形したのか、彫刻作品における身体表現の諸相にふれつつ考察した。本項ではさらに、身体の文化的多様性に関する認識の事例としてヘロドトスを取りあげ、概略、検討してみることにしたい。

ー ヘロドトスとアリストテレス

古代ギリシアにおいて、身体性に関し、そこには文化的な多様性が反映するという認識を明確に示しているのは、キケロによって「歴史の父 *pater historiae*」⁸²と呼ばれることになったヘロドトスである。彼は、ポリスという政治形態を基盤とするギリシア諸都市と専制的な政治形態を有するペルシア帝国とのあいだの対立抗争を、『ヒストリアイ（歴史）』と名づけた著書において描いたが、この叙述は、東はバビロン、西はリビア、南はエジプト南端、北は黒海北岸におよぶ、アジア、ヨーロッパ、アフリカ三大陸を股に掛けた大旅行の敢行によって得られた、膨大な知見をもとに成立したものであった。

ヘロドトスにとっての「ヒストリエー」とは「研究」の謂いであって、より具体的には「目撃者や権威者に質問して知る」という意味であるとのことであるが⁸³、こうした方法論を駆使することで、自らの現地調査に基づく知見にとどまらず、さらにより多くの情報がつけ加えられることになった。もちろん、『歴史』の主題はペルシア戦争の叙述にあるわけであるが、ヘロドトス自身、「もともと本書は余談 *προσθήκη* にわたることを建前としている」（IV-30）⁸⁴と述べていることから窺われるように、分量的にみて半分以上⁸⁵にもおよぶ、神話や伝承、奇事・奇習や綺譚などの豊富な挿入が『歴史』を非常に精彩あるものにしている。そして、それらが、今日のわれわれにとって、貴重な地誌的あるいは文化人類学的な情報源ともなっているのである。

ところで、アリストテレスも、ヘロドトスにはたびたび言及しており、内容的にもかなり多岐にわたっているが、歴史家としてのヘロドトスにふれているのは『詩学』においてである。

詩人（作者）の仕事は、すでに起こったことを語るのではなく、起こりうることを、すなわち、ありそうな仕方で、あるいは必然的な仕方で起こる可能性のあることを、語ることである。なぜなら、歴史家と詩人は、韻文で語るか否かという点に差異があるのではなくて一じじつ、ヘロドトスの作品は韻文にすることができるが、しかし韻律の有無にかかわらず、

歴史であることにいささかの変わりもない一、歴史家はすでに起こったことを語り、詩人は起こる可能性のあることを語るという点に差異があるからである。したがって、詩作は歴史にくらべてより哲学的であり、より深い意義をもつものである。というのは、詩作はむしろ普遍的なことを語り、歴史は個別的なことを語るからである（1451a37-b7）⁸⁶。

この箇所では、歴史家 *ιστορικός* の仕事が「個別的なこと *τὰ καθ' ἑκάστων*」で「すでに起こったこと *τὰ γενόμενα*」を語る点にあるとされ、「より普遍的なこと *μᾶλλον τὰ καθόλου*」で「起こる可能性のあること *οἷα ἂν γένοιτο*」を語る詩人 *ποιητής* の仕事に較べれば、哲学的に見ても意義深さからいってもいささか劣るところがあるとされるのであるが、こうした文脈はともあれ、ヘロドトスの名はいわば歴史家の代表としてあげられているのである⁸⁷。

しかし、アリストテレスは、『動物発生論』にあってヘロドトスを物語作家 *ὁ μυθολόγος* と呼び、『歴史』第2巻第93章における記述に言及して、「魚類の雌は精液を呑みこんで妊娠する」といった不可能なことを平気で語っていると批判している（756b6-8）。また、同じく『動物発生論』および『動物誌』において、ヘロドトスによる「インド人やエティオピア人は肌の色と同様の黒い精液を出す」（III-101）という記述を取りあげ、「あらゆる動物の精液は白い」（523a17）のであって、「歯が白いことを見ていながらこんなことをいうのは不当である」（736a12-13）といった批判を加えている。これらの箇所におけるヘロドトスは、アリストテレスによって、荒唐無稽ともいえるような作り話 *μῦθος* を語る人と見なされているのである。

つまり、アリストテレスは、ヘロドトスに「歴史家」および「物語作家」という二面性を見ていることになるのであるが、このことは、ヘロドトス自身の自己認識にも一致しているといつてよいかもしれない。物語作家としてのヘロドトスへの言及は、上記のほか、『エウデモス倫理学』における記述をそれとして取りあげることができるだろう。すなわち、善き人々の親愛は当事者間の相互親愛であり相互選択ゆえに人間のうちにのみ存するが、その他の親愛 *φιλία* については獣類のうちにも存するとして、ワニの口中の蛭をオ

ジロシギ (τροχίλος : ワニドリ) がついばんで食べるという共生関係を、『歴史』第2巻第68章から引いている箇所である (1236b5-10)。

また、歴史家としてのヘロドトスへの言及としては、『歴史』の冒頭にみえる一文、「これがトゥリオイ⁸⁸のヘロドトスの踏査研究の記述である 'Ηροδότου Θουρίου ἡδ' ἱστορίας ἀπόδειξις」を引用して、連結詞によって並列的につなげていく「連結的文体」の例としている『弁論術』第3巻にみえる箇所 (1409a27-31)、おなじく、叙述はどの程度詳しくすればよいかについて論じるところで、脱走したエジプト人に対し、国に残した妻子のことを持ち出して説得しようとしたひとびとにむかって、当のエジプト人たちが「自分のいる所どこでも、新しい子供ができようさ」と答えている部分 (『歴史』第2巻第30章) に触れている箇所 (1417a5-7)、さらに、『アテナイ人の国制』において、党争に悩まされたメガクレスが、追放中だったペイシストラトスをアテナイに呼び戻すにあたって、ピュエという名の花売り娘に女神アテナに似た衣装を着せ、あたかも女神がペイシストラトスを呼び戻したかのように装いつつ、彼を娘と馬車に同乗させてまんまと市内に入場させたという出来事 (『歴史』I-60-4) に言及している箇所がある (『アテナイ人の国制』XIV-4)⁸⁹。

このように、アリストテレスは、自然学、倫理学、制作学に関わる著作、さらには国制研究の資料においてさえもヘロドトスに言及しているのであるが、この事実は、評価についてはともあれ、ヘロドトスの『歴史』が、アリストテレスにとって、きわめて広範な関心を引き起こすような興味津々たる著作であった、ということを物語っていよう。

二 ヘロドトスにおけるソーマの多様性

さて、これほどにアリストテレスの関心と呼んだ『歴史』にあって、「身体」はどのように描出されているのだろうか。

身体に対応するギリシア語は σῶμα ということになるが、この言葉は、ヘロドトスにあって 46 例ほど見いだすことができる⁹⁰。ただ、すべての用例が人間の身体に関するものというわけではなく、動物のからだや屍体につい

でも、σῶμα という用語が当てられている。たとえば、第2巻39章5、第40章7および9での用例は、犠牲獣として頭を切り離された牛の胴体という意味であるし、第7巻第167章7の用例も、カルタゴの風習で丸ごと全体を焼かれた犠牲獣のからだという意味である。また、「ワニのからだ」(II-68-12)、「馬のからだ」(V-9-7)という用例も同様で、これらは、人間以外の動物における「からだ」あるいは「胴体」を意味している。

また、人間の場合であっても、第2巻第121章γ-3および12、δ-27、第4巻第103章5および7、第6巻第30章7での用例は、「首を切り離された屍体」という意味である。あるいは、首を切り離されないまでもすでに生命の失われた遺体としての σῶμα の用例もある。エジプトにおけるミイラ加工について詳述しながら、70日間ソーダにつけておいた遺体を洗って「上質の麻布を裁って作った包帯で σῶμα をまく」⁹¹と述べている箇所(II-86-23)、磔刑にされたポリュクラテスの σῶμα から日射によって水分が奪われると述べている箇所(III-125-17)、スキュタイの王の埋葬法に言及して、「遺体 σῶμα は蠟が塗られ、腹腔を裂いて臓腑を出した後、搗きつぶしたかやつり草、香料、パセリの種子、アニスなどをいっぱい詰めて再び縫い合せ」⁹²と述べている箇所(IV-71-5)がそれである。

スネル(Snell, Bruno: 1896-)は、アリストタルコスを引きながら、σῶμα という用語がホメロスでは「死体」を意味していて、生きた人間に対して用いられることはなかったと述べているが⁹³、だとすると、ヘロドトスにおけるこうした用例は、むしろ伝統に寄り添ったものと言えることになる。ただ、ここで興味深いのは、ヘロドトスが、遺体ではあっても、σῶμα に対する処理法が民族によって異なっていることを当然のこととして、詳細な記述を残していることである。つまり、身体への対処の仕方に文化的相違のあることが、彼には、はっきり、自覚されていたのである。

もちろん、ヘロドトスにおける σῶμα の用例は、単に「屍体」にとどまっ
てはいない。「生きた身体」を指示するものも、『歴史』の全体にわたって
数多く見い出すことができる。こうした用例について、あえて類型化を試み
るなら、(1) 通常の意味での「生命ある」身体⁹⁴、(2) 「心身関係論」の文脈
で語られる身体⁹⁵、(3) 慣習、あるいは風習において立ち現れる身体⁹⁶、(4)

比喩として用いられる身体⁹⁷、の四類型に分類することができるだろう。

類型1は、今日のわれわれが「身体」というときに思い浮かべる表象とほぼ見合うものである。たとえば、サルディスのクロイソスが、当地を訪れていたアテナイのソロンに対し、「いままで遭われたなかで一番の幸せ者は誰か」と問いかける場面の記述にみえる用例がそれである。ソロンの答えは、案に相違して自分の名前でなかったため、クロイソスは、さらに「では二番目に幸せな者は」と問いただすのであるが、その答えもまた、「それはクレオピスとビトンの兄弟でございましょう。二人はアルゴスの生れで、生活も不自由せず、その上、身体的な強靱さ *ῥώμη σώματος* に大層恵まれておりました。二人とも体育競技に優勝しており *ἀεθλοφόροι*、・・・」⁹⁸ というもので、またしてもクロイソスの期待を裏切るものであった。

この兄弟のエピソードは、ヘラ女神の祭礼の折りに母親を神殿まで送り届けることになっていたのに、仕事で遅れたため、二人で牛車を引きながら急いで社までの45 スタディオン（およそ九千メートル）の距離を走破し、無事、母親を搬送したものの、彼ら自身はそのまま社のなかで息絶えた、というものである。この出来事を目撃した男たちは兄弟の体力を讃え、女たちは兄弟の孝行ぶりを大いに讃えたのであるが、ヘロドトスは「神様はこの実例をもって、人間にとっては生よりもむしろ死が願わしいものであることをはっきりとお示しになった」（『歴史』I-31）と記している⁹⁹。ともあれ、生ある人間にとって、体育競技に優勝するような「身体の強靱さ」が幸福の要件として取り上げられているのは注目に値する。

また、同じくソロンの「裕福な者 *ὁ μέγα πλούσιος*」と「幸運な者 *ὁ εὐτυχής*」とを対比させた言葉として、ヘロドトスは、「（幸運な者には）なるほど欲望を満足させたり、災厄に耐える点では金持と同じ力はございますまい。しかし運が良ければ、そういうことは防げるわけでございます。体に欠陥もなく *ἄπνηρος*、病も知らず *ἄνουςος*、不幸な目にも遭わず、良い子に恵まれ、容姿も美しい *εὐειδής*、というわけでございますからね」（I-32）¹⁰⁰ という発言を伝え、身体にかかわる諸要素が「幸運」の契機となることを示している。ただし、「人間死ぬまでは、幸運な人 *εὐτυχής* とは呼んでも幸福な人 *ὀλβιος* と申すのは差控えねばならない」（同前）¹⁰¹ として、「幸運であること」

と「幸福であること」が峻別され、こうした観点からすれば、「人間の身体 ἀνθρώπου σῶμα についても自足している者 αὐτάρχεις はひとりとしていない」(同前) ことが明らかとなり、生きている以上、身体的完璧さは望むべくもないことをも指摘されているのである。

こうした σῶμα の用例は、今日のわれわれが「身体」という時に思い浮かべるそれとほとんど同様の意味内容をもつものといえる。さらに、「クニドス人が多数の人員を使って運河を開鑿中に、作業員が岩石の破片で体 σῶμα のいろいろな部分、それも特に眼を傷つけられることがしばしばで、・・・」(I-174)¹⁰² といった用例、「葡萄酒が体をめぐるにつれて κατλόντος τοῦ οἴνου ἐς τὸ σῶμα」(I-212)¹⁰³、「刀槍や飛び道具による手傷を何一つ身 σῶμα に受けなかったのにもかかわらず両眼の明を失い・・・」(VI-117) といった用例¹⁰⁴、さらに、クロイソスにかかわる挿話で、リュディア人の世話をよくしてくれたアルクメオンに対し、お礼として「一度に自分自身の体に τῷ ἐωυτοῦ σώματι つけて持ち出せるだけの黄金」を与えようと申し出たという箇所 (VI-125) における用例などは、この類型の属するものといえるだろう。

第2の類型は、意味そのものは類型1のそれに共通するのであるが、心身関係論という文脈において立ち現れてくる点で特徴的である。ヘロドトスは、エジプト人の心身に関する思想として、「人間の靈魂は不滅で ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατος、肉体が減びると τοῦ σώματος καταφθίνοντος 次々に生まれてくる他の動物の体内に入って宿る、という説を最初に唱えたのもエジプト人である。魂は陸に棲むもの、海に棲むもの、そして空飛ぶもの、とあらゆる動物の体を一巡すると、ふたたびまた、生れくる人間の体内に ἐς ἀνθρώπου σῶμα 入り、三千年で魂の一巡が終る」(II-123)¹⁰⁵ という説を紹介している。

また、「神聖病 ἱρός」にかかわって、「肉体 σῶμα が難病を患っていれば、精神 φρένες (pl.: 思慮) も健全でないのは怪しむに足らぬ」(III-35)¹⁰⁶ と述べている箇所、さらに、ペルシアのダレイオス王の妃であるアトッサが、王の側近であるデモケデスに唆され、「なにか立派なお仕事をなさるのならば、年のお若い今でございます。肉体 σῶμα の発達するにつれ精神 φρένες もまたともに発達いたしますが、肉体が老化すれば精神もともに老化し、何事

をするにつけても働きが鈍って参るのでございます」(III-134)¹⁰⁷と言い寄ってギリシア征伐を煽る場面にみえる用例も、類型2に属するものである。

ただ、ここでは、σῶμαとφρένες(pl.:精神、思慮)とが相関的な関係にあることが述べられていて、上にみたエジプト人が最初に唱えたとされる「靈魂ψυχῆの不滅性」と「肉体σῶμαの可滅性」という考え方とは相容れないように思われるかもしれない。しかし、σῶμαと相関的に捉えられているφρένεςという言葉は、「横隔膜」あるいは漠然と「胸」を意味するφρήνの複数形なので¹⁰⁸、そもそも身体性に繋がる用語であるといえる。こうしたことから、両者の不離不即といった主張は、σῶμαがψυχῆと対比される場合とは異なる文脈において理解されなければならないであろう。

さて、第3の類型であるが、ヘロドトスは、慣習あるいは風習のなかに立ち現れる多様な身体性に好奇心あふれる眼差しを向けている。すでにみたように、ヘロドトスは、アジア、ヨーロッパ、アフリカ三大陸を股に掛けた大旅行を敢行し、直接の見聞や間接の伝聞をもとに『歴史』を書き上げたのであったが、注目すべきは、彼が、当時にあって一般的だった「ギリシア人対バルバロス」¹⁰⁹という対立的図式から自由であって、民族ごとに異なる文化的慣習のさまざまな様態を、偏見なき眼で観察していることである¹¹⁰。

ヘロドトスは、アジア(小アジア西部、メソポタミア、ペルシア、シリア、アラビア)、エジプト、リビア、スキュティア、トラキア、マケドニアにおける諸民族の、いわば文化人類学的研究を敢行しているのであるが、結局のところ、「どこの国の人間にでも、世界中の慣習νόμοςの中から最も良いものを選べといえ、熟慮の末誰もが自国の慣習を選ぶに相違ない。このようにどこの国の人間でも、自国の慣習を格段にすぐれたものと考えているのである」(III-38)¹¹¹として、次のような挿話による例証を試みている。

ダレイオスがその治世中、側近のギリシア人を呼んで、どれほどの金を貰ったら、死んだ父親の肉を食う気になるか、と訊ねたことがあった。ギリシア人は、どれほど金を貰っても、そのようなことはせぬといった。するとダレイオスは、今度はカッラティアイ人と呼ばれ両親の肉を食う習慣

をもつインドの部族を呼び、先のギリシア人を立ち合わせ、通弁を通じて彼らにも対話の内容が理解できるようにしておいて、どれほどの金を貰えば死んだ父親を火葬にすることを承知するか、とそのインド人に訊ねた。するとカッラティアイ人たちは大声を上げて、王に口を慎んで貰いたいといった（III-38）¹¹²。

この記述は、「人肉食い anthropophagy」および「火葬」という遺体の処理法を事例として民族間の慣習のちがいを証示しようとするものであるが、ヘロドトスは、続いて、「慣習の力はこのようなもので、私にはピンダロスが『慣習こそ万象の王 νόμος πάντων βασιλέα』と歌ったのは正しいと思われる」¹¹³と述べて、人間に対する「慣習（ノモス）」の持つ支配力の大きさを是認するのである。ただし、ヘロドトス自身は、それぞれの種族がとらわれている慣習の様態を第三者として観察することに徹し、おのこの文化に独自性を認める「文化相対主義 cultural relativism」の立場に自らを置くことで、特定の文化（慣習）のみを絶対視することから免れている。

さて、それぞれの民族における「慣習（ノモス）」の相違は、身体に関してもさまざまな多様性を現出させることになる。ここでも σώμα の用例を中心にみていくことにするが、まず、獣皮を使用した船作りに長けているアルメニア人について、その服装の特徴を述べた上で、「髪は長く伸ばし髪紐で結び、からだ全体 πᾶν τὸ σῶμα に香油を塗る。また各人が印章と手作りの杖をもっている。そして杖には必ず林檎とか薔薇とか百合とか鷲とかその他いろいろの模様が彫ってある。この国では模様のない杖は持たぬ風習 νόμοςなのである。彼らの身拵え ἄρτησις περὶ τὸ σῶμα はこのようなものである」（I-195）¹¹⁴というように、彼らの民族的特色を描いている。

また、エジプト人の清潔好きにふれながら、「陰部に割礼を施すのも清潔のためで、体裁よりも清潔を重んずるのである。祭司は三日に一度全身 πᾶν τὸ σῶμα の毛を剃るが、これは神に奉仕する身として虱やほかの不潔なものが体に湧くのを防ぐためである」（II-37）¹¹⁵として、割礼や剃毛に言及し、あるいは、飼っていた「猫が自然死を遂げた場合、その家の家族はみな眉だけ

を剃る。犬の場合は全身 $\pi\acute{\alpha}\nu\ \tau\acute{o}\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ と頭を剃る」(II-66)¹¹⁶といった風習についても述べている。そのほか、 $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ という用語は出てこないものの、エジプト人の身体に関わる慣習として、「健康維持のため毎月三日間連続して吐剤と灌腸を用いて体内の浄化をはかる」(II-77)¹¹⁷といったことや、「荷物を運ぶのに男は頭に載せ、女は肩に担う」(II-35)¹¹⁸、「小便を女は立ってし、男はしゃがんでする」(II-35)¹¹⁹、「路上で出会うと互いに挨拶の言葉を交す代わりに、手を膝のあたりまでさげてお辞儀をする」(II-80)¹²⁰といった身体技法についても紹介している。

挨拶の際の「お辞儀」というエジプト人の身体技法は、われわれ日本人には親近感を覚えるものといえるが、これが、ペルシア人になると、「(身分が)対等の場合には、話しかける代りに、口で接吻し合う。一方の身分がやや低いときは、頬に接吻し合うし、また一方が遙かに卑賤の身であるときは、相手の前に土下座し平伏する」(I-134)¹²¹といった身体技法がとられることになり、身分の上下関係が如実に形として現れることになる。

$\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ の用例に立ち戻るが、スキュタイ人について、次のような慣習が、身体に関わるものとして語られている。すなわち、彼らが誰かと誓約を交す際には、「土製の盃に酒を注ぎ、これに誓約を交す当事者の血を混ぜる。血は錐で刺すか小刀で切るかして体 $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ に小さい傷をつけてとり、それから短剣と矢と戦斧と投槍を盃の中へ浸す」(IV-70)¹²²といった手順を踏むという習慣、また、死者を埋葬した後の身の穢れをはらうにあたって、まず、「頭は油を塗りつけてから洗い落とし」、「体 $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ 」については、三本の棒で立てたテントの中においた盥に赤熱した石を投げ入れて蒸し風呂状態にし、その湯気によって身を清めるといった風習(IV-73)、さらに、スキュタイ人は蒸し風呂を専らとして「体 $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ を洗う」のに水は一切用いないこと、女性についても、芳香を肌に沁み込ませるため、「糸杉、洋杉、香木などをすりつぶしてできたものを、顔と体一面 $\pi\acute{\alpha}\nu\ \tau\acute{o}\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ に塗りつけ」といった手入れ法を用いていること(IV-75)¹²³、などが語られている。

体に何かを塗るという習慣については、トロイアの落人の後裔と称するマクシュエスという種族が、「頭の右側に髪を伸ばして、左側は剃り、体 $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ には朱 $\mu\acute{\iota}\lambda\tau\omicron\varsigma$ を塗る」(IV-191)¹²⁴という風習をもつこと、また、戦いに

臨む際のエチオピア人に、「体 σῶμα の半分に石膏 γύψοςを、残る半分に朱 μίλτοςを塗る」(VII-69)¹²⁵という風習のあることを伝えている。

こうした身体に関わるノモスについて、このほかにも多様な髪型や入れ墨、服装や装飾、健康法や婚姻法などをめぐって、さまざまな言及を見いだすことができる。こうした事柄に対するヘロドトスの関心の広さが窺えるのであるが、類型3の用例におけるσῶμαの多様性については触れ得たこととして、残る第4の類型、すなわち、「比喩」として立ち現れる「身体」についてみてみることにしよう。

この類型での用例としては、3例、見いだすことができる。まず、ペルシア人の名前が「身体上の特徴を示したり、いかにも偉そうな意味をもったりしているが、すべて語尾は同一の文字に終わっている」(I-139)¹²⁶という記述におけるσῶμαであるが、これは、たとえば「オタネス」が「体の美しい」を意味する¹²⁷というようなことで、身体的特徴が、個々人の名前にいわばシンボリックに援用されるという慣習への指摘である。

次の2例は、いずれもデルポイの巫女による託宣にみえるものであって、その1は、以下のような状況下での託宣である。

マラトンの戦い(490 B.C.)で大敗を喫したペルシア王ダレイオス一世が死去した後(485 B.C.)、後継者として即位したクセルクセスは、着々とギリシア遠征の準備を整えていた。こうしたペルシア側の動きは刻々とギリシア側にも伝わっていて、大いに不安な雰囲気醸成しつつあったが、そうしたなか、全ギリシアにその動向が注目されていたアテナイが、神託を伺うべく託宣使をデルポイへ派遣する¹²⁸。そして、アリストニケという巫女が下した託宣は、次のようなものであった。

憐れなる者どもよ、何故ここに坐っておるのじゃ。家屋敷も、輪形の町の聳えたつ頂きも捨てて、地の涯に逃れよ。頭 κεφαλήも体 σῶμαも無事にはすまぬ、足のつま先 πόδες νέατοι、また手 χεῖρεςも胴 μέσοςも余すところなく亡びゆくぞ。町は火に焼かれ、シリアの車を駆って進みくる猛々しき軍の神に踏みにじられる。軍の神の手に亡びゆく累城は数を知らず、ひ

とりそなたらの城のみではない。……中略…… さればそなたらはこの社殿を去り、心ゆくまで悲歎にくれよ (VII-140) ¹²⁹。

アテナイの託宣使は、これをきいて非常な悲歎にかきくれ、再度、託宣を嘆願することになるのであるが、それはともかく、この託宣にみえる、頭、からだ、足のつま先、手、胴といった身体の部位にかかわる言葉は、単に文字通りにそれらを指し示しているわけではない。Macan は、「この一節は、政体 Body politic との比喩あるいは類比を含んでいる」¹³⁰と述べているが、ここでは、ポリスという政体を構成する諸要素が、身体的な諸部分を比喩とすることで類比的に語られているのである。

次の用例も、そうした類型に属するものである。

戦争へと状況が切迫するなか、長くスパルタと対立していたアルゴスは、ギリシア諸国が敵対するスパルタとともに対ペルシア戦への同盟を求めてきた場合にどう対処すべきか、最善の方策を問うため、デルポイへ託宣使を派遣する。そのときの託宣は、「隣人にはうとまれ、神には愛せられる民よ、手槍を内に構え、衛りを固め坐して動かず、頭 κεφαλή をよくと守れ。頭は体 σῶμα を救うであろうぞ」 (VII-148) ¹³¹ というものであったが、ここでの用例についても、Macan は、国家 state、あるいは政体 body politic との類比性を指摘し、Stein を引きつつ、‘κεφαλή’は「統治にあたる市民」に、‘σῶμα’は「それ以外の統治される市民」に対応すると指摘している¹³²。

このように、σῶμα は、ヘロドトスにあって、比喩としての用法もみられるのであるが、その起源が奈辺にあるのか、つまびらかでない。ただ、σῶμα という用語のもつ概念内容が、ヘロドトスの時代には、すでにポリスという人為的な国家形態に対比させても違和感を覚えないほどに拡張されていた、ということとはできるであろう。

以上、ヘロドトスの身体への眼差しを、σῶμα という用語の用例に拠りつつ検討してきたが、身体性にかかわるところで、もう一つ、落とすことのできない問題がある。それは、彼の「ギリシア人と競技」をめぐる叙述においてはっきりと看取されるものであるが、ギリシア人というものの特質を明確に

浮かび上がらせるべく、おそらく自覚的に取り上げられたものにちがいない。

三 ヘロドトスにおける競技とギリシア的精神

ヘロドトスは、たびたび、競技、あるいは競技者に言及しているのであるが¹³³、『歴史』第6巻第126章から第131章にわたって、オリュムピア競技の場を利用した「婿選び」についてのエピソードを伝えている。

シキュオンの独裁者クレステネスは、ギリシア中から最も優れた青年を娘の婿に選びたいと考え、彼自身が四頭立て戦車競争 τέθριπποςに参加して優勝を果たしたオリュムピア競技¹³⁴の折りに¹³⁵、「ギリシア人にしてわれこそはクレステネスの女婿たらんと思う者は、六十日目までに、もしくはそれ以前にシキュオンに来たれ」といった公告を出した。そして、求婚してきた者たちのため、わざわざ、競走路 δρόμοςや角力場 παλαίστραを作って用意したというのである(VI-126)¹³⁶。このことは、クレステネスが、娘婿となる資格として、ギリシア人であるとともに「競技的能力」の如何もまた問おうとしていたことを物語る。

クレステネスは、各地から集まった求婚者たちの生国や家柄といった出自を確認した後、「個別的に、あるいは集団的に面接しては、求婚者たちの勇敢さ ἀνδραγαθία、性向 ὀργή、教養 παιδεύσεις、行儀 τρόποςなどを綿密に試験し」、さらに「求婚者の内比較的若い者は体育場 γυμνάσιονに連れて行って」その能力を自分の目で確かめたり、とりわけ会食中の振る舞いに注意をはらいつつ選考を押し進める(VI-128)¹³⁷。そして、最終的にはアテナイ人のメガクレスに決定することになるのであるが¹³⁸、ともあれ、ヘロドトスによるこれらの記述からは、競技的能力を重視する姿勢がはっきりみてとれるのである。

また、第7巻にも競技や体育訓練をめぐるきわめて興味深い記述をみることができる。場面は、レオニダス以下「三百人隊 τριακόσιοι」のスパルタ軍が、押し寄せるペルシアの大軍を相手に果敢に戦いを挑み、ついには玉砕することになる地峡テルモピュライでの合戦である。

折しもこのとき、第75オリュムピア祭典の開催と重なったため(480

B.C.)、ギリシア諸国はテルモピュライに救援隊を派遣することをせず、ただ先遣隊のみを送るにとどまっていた(VII-206)。オリュムピア祭典中は休戦するという「エケケイリア ἐκεχειρία」の伝統があるとはいえ、危機存亡の瀬戸際にあって、なお、オリュムピア競技への参加を優先するギリシア人の心性はいかにも特異であって、ペルシア人にはほとんど了解不能なことであつたにちがいない。現に、ヘロドトスは次のように記述を続けているのである。

ペルシアの大軍を率いるクセルクセス王は、テルモピュライの地峡を守備しているギリシア軍の動静を探らせるため、ひとりの斥候を送り込む。彼は、たまたま塁壁の外側に配置されていたスパルタ兵たちが、思い思いに体育的な訓練をしたり γυμναζόμενος、頭髮に櫛を当てたり κτενιζόμενος している様子を目撃する。それを見た斥候は奇異の感を懐くのであるが、とにかく、帰還して見てきたところを逐一クセルクセスに報告した。しかし、当のクセルクセス自身もまた、「事の真の意味を理解することができ」ず、「スパルタ軍が倒すか倒されるかの戦いを眼前に控えて、懸命の準備を整えているとはどうしても思えなかった」というのである(VII-208, 209)¹³⁹。

ペルシアの大軍を前にして、スパルタ兵たちがどのような体育訓練をしていたのかは明らかでないが、頭髮に櫛を当てたりしているのだから兜はかぶっていない状態ということになる。さらに、次に検討する第8巻第26章での記述を併せて勘案してみると、おそらく、戦技とは直接関わらないような競技的運動であつたと思われる。生き死にに直接関わらない競技的運動は、いってみれば、遊びのようなものである。まさに戦端が開かれようとしているその時にあたって、なお「遊んでいる」スパルタ人たち。クセルクセスには、そうした彼らの行動がどうにも理解できない奇異なもののように感じられたのである。

彼は、こうした行動の意味について訊ねるため、スパルタからの亡命者で今はクセルクセスの庇護のもとにおかれているデマラトスと呼び寄せ、その一つ一つについて問いただすことになる。

この亡命者デマラトスは、ギリシア遠征に向わんとするクセルクセスからギリシア人の特質についてたずねられた折り、特にスパルタ人について：

スパルタ人は一人一人の戦いにおいても何人にも後れをとりませんが、さらに団結した場合には世界最強の軍隊でございます。それと申すのも、彼らは自由である *ἐλευθερος* とはいえ、いかなる点においても自由であると申すのではございません。彼らは法と申す主君 *δεσπότης νόμος* を戴いておりまして、彼らがこれを恐れることは、殿の御家来が殿を怖れるところではないのでございます。いずれにせよ彼らはこの主君の命ずるままに行動いたしますが、この主君の命じますことは常に一つ、すなわちいかなる大軍を迎えても決して敵に後を見せることを許さず、あくまで己の部署にふみとどまって敵を制するか自ら討たれるかせよ、ということでございます (VII-104) ¹⁴⁰。

と答えて、ギリシア人をば「自由と法 *ἐλευθερία καὶ νόμος*」¹⁴¹によって特徴づけた人物である。

デマラトスは、このたびの問いかけに対しても、上の言葉を思い起こすよう促したうえで、彼らはテルモピュライをあくまでも死守するために来ているのであって、やっていることはそのための準備であり、「彼らが生死を賭して事を行なわんとする場合には、頭髪の手入れをするのが、彼らの慣習 *νόμος* になっている」¹⁴²として、表面的な行動からスパルタ人を侮ってはならないと諫言する (VII-209)。

ここでも、身体に関わるノモスへの言及が見られるのであるが、ある意味では、「競技」自体もまた、ギリシア人にとっての「ノモス」であるといつてよい。ヘロドトスが伝える次のエピソードはこのことを物語っている。

食糧に事欠いた少数のアルカディア人がペルシア陣営に脱走してきた際、ペルシア人は、彼らを王の面前に曳き出し、ギリシア軍の行動について聞き訊すのであるが：

脱走者たちは、ギリシア人はいまオリュンピア祭を祝っているところで、身体運動や馬による競技 *ἀγών γυμνικός καὶ ἵππικός*¹⁴³ を観覧している、と答えた。その競技の賞品 *ἄθλον* は何かと質問者が訊ねると、彼らはオリ

リーブの枝の冠 στέφανος τῆς ἐλαίης が与えられると答えた。この時アルタバノスの子トリタンタイクメスが実に見上げた言葉を吐いたが、それがクセルクセスからは臆病者との譏りを蒙ることになった。すなわち彼は競技の褒賞が冠で金品 χρήματα でないと聞くと、黙っていることができず、満座の中でこういったのである。

「ああマルドニオスよ、そなたはわれらをよりにもよって、何たる人間と戦わせようとしてくれたことか。金品ならぬ卓越性 ἀρετή (徳) をかけて競技を行なう人間とは」 (VIII-26) ¹⁴⁴。

この挿話はギリシア人にとっての競技 ἀγών の意味を考えるうえで、実に象徴的である。有用性 χρημα を本質とする金品のために競い合うということであるなら、理解するにそれほど困難はない。しかし、何の有用性も持たない「オリーブの枝の冠」のため、長く厳しい訓練に耐え、自分自身のすべてを賭け、ただ己の卓越性 ἀρετή を示すためにのみ競技へと邁進する。このような行動様式は、やはり、極めて特異なものであるといわなければならないだろう。トリタンタイクメスは、そうした損得や有用性に縛られないギリシア人たちの心性を直観的に理解し、彼らと戦うことの危険性に気づいて、満座の中、敢えて王に楯突くような言葉を漏らさざるを得なかったのである。

以上見てきたように、ヘロドトスは、身体性と密接に関わることになる競技を、ギリシア人を理解するためのいわば指標としているといっていよいだろう。これもまた、身体をめぐるノモスの多様な立ち現れの一環として理解することができるのである。

第三節 アリストテレスと身体

本節第一項において、ギリシア彫刻について考察したが、アリストテレスが生きた時代には、さまざまな彫刻作品が市内のあちこちに設置されており、こうした作品における身体表現に接する機会は、いわば日常化されていたのである。ギリシア時代に到達し得た彫刻作品の水準の高さを思うとき、なに

よりもまず、人間の身体というものに対する感性の鋭さに驚嘆せざるを得ない。むしろ、こうした感性の鋭さは、彫刻家たちのそれとしてあって初めて作品へと結びつくものではある。しかし、彫刻家たちの力量の伸展は、一般のひとびとにおける作品表現を感受する能力の高さが前提となっているはずである。

また、同節第二項において、ヘロドトスにみえる「身体の多様性」について考察した。アリストテレス自身がヘロドトスを通読したであろうことは、引用の範囲などから見てほぼ確実と思われるが¹⁴⁵、だとすれば、さまざまな民族に見られる身体に関わる多様な慣習（ノモス）についても、彼の視野に入っていたと考えられる。また、一般のギリシア人も、さまざまな異民族から構成されたペルシア軍と戦った経験から、身体に関わることをも含めて、文化的多様性についての認知度が高まっていたとみなし得るだろう。

アリストテレスの眼前に展開する、身体をめぐる一般的、知的状況は以上のようなものであった。その水準は極めて高いもので、歴史的に見ても特異な時代であったといえるのである。こうしたなか、彼は身体をどのように見、どのように考察し、そしてどのような理論的把握を試みたのであろうか。

アリストテレスによる人間身体への言及は、さまざまな著作のさまざまな箇所で行われており、また、考察の視点も多様である。ただ、ここで「身体」といっているのは、ギリシア語で σῶμα ということになるが、この言葉は、アリストテレスにあっても、ずいぶん多義的な用語になっている。試みに、ポーニッツのインデックスによって σῶμα の項をみると、まず、(1) 数学的对象としての「立体」、(2) 自然学的対象としての「物体」、(3) 生物の「からだ」に大別され、さらに各項ごとに語義が細分化されて、それぞれに用例があげられている¹⁴⁶。

アリストテレスにおける σῶμα が人間身体に限定されるものでないことは明白であるが、しかし、これらの対象すべてに対し、σῶμα という言葉が当てられているのである以上、そこには何らかの共通する観念があったと想定しなければならないだろう。この問題は、本研究にとっても重要な意味をもつものであるが、具体的検討については次章以降に譲ることとし、ここでは、直接の課題である人間身体へのアリストテレスの言及に絞って見ていくこと

にしたい。

数ある σῶμα の用例のなかで、それが人間の身体を指示していると確実に言えることになるのは、まずは、文脈上、人間 ἄνθρωπος という用語と直接的な関わりがある場合ということになる。そうした用例を、とりあえず、以下に列挙してみる。

(1) 肺臓の下には胴体の隔帯（いわゆる「プレネス」で肋骨とみずおちと背骨についている）があるが、中央部は薄くて膜質である。これを貫く血管もある。人間 ἄνθρωπος の隔帯は身体 σῶμα の割にしては厚い方である（『動物誌』¹⁴⁷ 497a10-15）。

(2) 身体 σῶμα の大きさの割りに精液を最も多量に出すのは人間 ἄνθρωπος である。毛のある動物〔哺乳類〕の精液はねばねばしているが、その他の動物のはねばらない。あらゆる動物の精液は白い。もっともヘロドトスは誤って「エティオピア人は黒い精液を出す」と書いているが（『動物誌』523a15-18）。

(3) 四足類は立っていても疲れないうし、続けてこうしていても何ともないが（下に四本の支えがあって、その上にずっと横たわっているようなものであるから）、人間 ἄνθρωπος が立ち続けるのは容易なことではないので、身体 σῶμα は休息と着座を要求する（『動物部分論』¹⁴⁸ 689b16-20）。

(4) 人間 ἄνθρωπος の足が体の大きさのわりに動物中で最大である、ということとは合理的である。なぜなら、人間だけが直立性であり、したがって、二本の足で身体 σῶμα の重みを全部支えようとすれば、どうしても足が長く、広くなければならないのである（『動物部分論』690a27-30）。

(5) 少なくとも人間 ἄνθρωπος では、その身体 σῶμα はほぼ五歳でそれ以後の期間に達する完全な型の半分に達するものと思われる（『動物発生論』¹⁴⁹ 725b23-25）。

(6) 人間 ἄνθρωπος はあらゆる動物の中で身体 σῶμα が最も裸であるし、爪も

体の大きさのわりに最も小さいのである（『動物発生論』745b16-18）。

(7) 人間 *ἄνθρωπος* は、遠くからの諸感覚の精度については、身体 *σῶμα* の大きさのわりにしては動物中で最も劣るといえようが、相違の判別に関する精度については、あらゆる動物中で最も感覚が鋭敏である（『動物発生論』781b17-19）。

(8) これこれの個物が、言いかえればこれこれの形をもつこの身体 *σῶμα* が、こうした人間 *ἄνθρωπος* であるのはなにゆえにであるか、と問う。だからして、ここに「なにゆえに」という問いで求められているのは、これらの質料がこれこれのものであるゆえんの原因、すなわち形相である。そして、これがまさにそのものの実体である（『形而上学』¹⁵⁰ 1041b6-8）。

(9) 諸属性で述語される当の基体は「人間 *ἄνθρωπος*」であり、「身体 *σῶμα* と靈魂」であり、その属性は「教養的なこと」とか「白いこと」とかである（『形而上学』1049a29-30）。

(10) 考察すべきはもちろんのこと人間の *ἀνθρώπινος* 器量についてである。なぜなら、われわれが探求してきたのは人間のものとしての善、人間のものとしての幸福だったからである。人間の器量 *ἀρετή* とわれわれが呼ぶのは身体 *σῶμα* の器量ではなく、魂の器量のことである。また、われわれは幸福を魂の活動であると言っている（『ニコマコス倫理学』¹⁵¹ 1102a16-18）。

(11) すべての行為は、明らかに、人間的なもの *ἀνθρώπινα* である。或る種の情は身体 *σῶμα* から由来するとさえ考えられ、人柄にそなわる器量は多くの点で情に密接に結び合わされていると考えられる（『ニコマコス倫理学』1178a13-16）。

(12) 人間 *ἄνθρωπος* であるかぎり、ひとは外的な繁栄をも必要とするであろう。なぜなら、人間の本性は観想のために自足するものではなく、身体 *σῶμα* の健康をも、食物やその他の世話をも必要とするからである（『ニ

コマコス倫理学』1178b33-35)。

(13) 身体 σῶμα の方でも魂の方でも最も善い状態にある人間 ἄνθρωποςを観察しなければならない。かかる人間において魂の身体に対する支配は明らかであるから。何故なら墮落した人、あるいは墮落した状態にある人々について見れば、彼らは悪い状態、あるいは自然に反した状態にあるので、身体がしばしば魂を支配しているように思われるであろうから（『政治学』¹⁵² 1254a37-b2）。

(14) 人は三つのものによって善くて有徳な者になる。その三つとは生まれつきと習慣と理とである。すなわち、例えばまず他の動物のうちの何かとしてではなく、人間 ἄνθρωποςとして生まれて来なければならないし、またそういう者としてその身体 σῶμα も精神も或る性質をもって生まれてこなければならない（『政治学』1332a38-42）。

(15) 同じ自分の身を守ることができないというのでも、身体を使ってそれができないのは恥ずべきことであるのに、言論を用いてできないのは恥ずべきでないとしたら、これはおかしいことである。なにしろ、言論を用いることこそ、身体 σῶμα を使用すること以上に人間 ἄνθρωποςに特有のことなのだから（『弁論術』¹⁵³ 1355a38-b2）。

以上、人間 ἄνθρωποςとソーマとが文脈的に直接連関する主だった用例を列挙してみたが¹⁵⁴、『動物誌』『動物部分論』『動物発生論』などのいわゆる動物学書に見えるソーマは、当然のことながら、自然学的な立場からのアプローチによるものである。これらの用例に通底するモチーフは、他の動物のソーマに比して、人間のソーマにおける固有の特質は何か、という点の解明におかれており、さまざまな視点からの考察が試みられている。

注意すべきは、なるほど人間身体の特質が探究されてはいるものの、ソーマ自体は、あくまでも他の動物と共通するとみなされていることである。「プシューケー（魂、靈魂）が第一の実体であり、ソーマが質料であり、そして人間または動物 ζῷον はこれら両者から成る普遍的な意味での結合体である」（『形而上学』1037a5-7）という記述や、「恒常的な特性 τὸ ἀεὶ ἴδιον」

をめぐる議論の例証としてあげられている、「動物の特性として、プシューケーとソーマとから成り立つ」（『トピカ』129a2）といった記述は、「ソーマ」はむろんのこと、「プシューケー」との関連性についても、人間的な事象にとどまるものではないことを明確に示している。

つぎに『形而上学』から引いた用例であるが、ここでの人間とソーマは、「形相 *εἶδος* と質料 *ὑλη*」「基体 *ὑποκείμενον* と属性 *πάθος*」「実体 *οὐσία*」といったアリストテレス特有の述語と関連づけられながら、「何であるか？ *τί ἐστι*；」をめぐる議論を進めるための例証として提示されている。

つづく『ニコマコス倫理学』からの用例では、人間性 *ἀνθρώπινος* や人間的なことども *ἀνθρωπικά* に関わって、ソーマの意味が問われている。つまり、人間としての幸福をもとめ、人間として生きていくうえで、ソーマはいかなる意味合いをもつことになるのか、といった視点からの言及であって、自然学的、形而上学的な論議とはあきらかに一線を画したものになっている。

また、『政治学』にみえる用例も、「善」あるいは「徳」をめぐる論議との関わりで、ソーマがプシューケーとともに登場する。ここでの両者をめぐる議論は、『靈魂論 *De Anima*』などの自然学書におけるそれとは異なり、現実の共同体のなかで他者と関わりながら生きていくという状況を踏まえての、いってみれば、人間関係論のモデルとみなしうるものである。

最後の『弁論術』からの用例は、ソーマを言論 *λόγος* に対比させ、人間としては前者よりも後者を重んずべしとする議論のなかでのものである。

こうした概観によってもあきらかなように、アリストテレスにおける身体は、さまざまな角度から取り扱われており、価値的な評価についても、「肯定的—否定的」「積極的—消極的」両面にわたる言及があって、「理由づけ」の議論も、当然のことながら錯綜を極めたものになっている。これらの所論を、アリストテレスの身体論として、統一的・体系的に把握することは、はたして可能なのだろうか。可能だとした場合、どのようにアプローチしていけばよいのだろうか。

まずは、ソーマ全体を視野におきつつこれを類型化し、それぞれにおける用例を着実に検討していくというアプローチを試みることにしよう。

第一章 注

- ¹ Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Ästhetik II*, 1835, 1970 (Suhrkamp), S.374.
邦訳（長谷川宏訳）『ヘーゲル美学講義』中巻、作品社、1996年、320頁。訳については多少変更させていただいた。以下同様。
- ² Ibid., S.92. 前掲訳書、74頁。
- ³ Ibid., S.22. 前掲訳書、12頁。
- ⁴ Ibid., S.369. 前掲訳書、316頁。
- ⁵ Ibid., S.380. 前掲訳書、326頁。
- ⁶ Ibid., S.358. 前掲訳書、307頁。
- ⁷ Ibid., S.377-378. 前掲訳書、324-325頁。
- ⁸ なお、本項での写真図版は、特に断らないかぎり、Perseusの "Art & Archaeology" における 'Sculpture' に保存されているデータ・ベースに拠っている。
- ⁹ 美術史上におけるアルカイックとは、記念建造物や彫刻が始まる紀元前7世紀からペルシア戦争が勃発するまでのおよそ200年間をさすが、さらに、初期（前700年-前580年）、中期（前580年-前530年）、後期（前530年-前500年）と3期に分ける時代区分をとることも多い。
- ¹⁰ 村田潔編著『ギリシア美術』（大系世界の美術5）、学研、1974年、115頁。
- ¹¹ 前600-590年頃、アッティカ出土。ニューヨーク・メトロポリタン美術館所蔵。
- ¹² Pollitt, J.J., *Art and Experience in Classical Greece*, Cambridge University Press, 1972, p.2.
- ¹³ 村田数之亮『ギリシア美術』新潮社、1974年、194頁。
- ¹⁴ 前掲書、204頁。
- ¹⁵ 上掲書、Pollittにおける時代区分、および、水田徹編『ギリシア・クラシックとヘレニズム』（世界美術大全集・西洋編4）、小学館、1995年、16頁。なお、「豊麗様式期」はペロポネソス戦争の時期とほぼ重なっている。
- ¹⁶ 「立脚（支脚）」とは体重を託する脚、「遊脚」とは体重がかからぬ方の脚をいう。
- ¹⁷ 前掲書、水田、42-43頁、および、上掲書、村田、197-198頁。
- ¹⁸ Ridgway, B.S., *The Severe in Greek Sculpture*, Princeton University Press.

1970, pp.8-11.

¹⁹ ibid. Ridgway, p.34.

²⁰ シャルボノー他著（村田数之亮訳）『ギリシア・クラシック美術』新潮社、1973年、106頁。

²¹ op.cit. Ridgway, p.34.

²² この青銅像は、従来、「海神ポセイドン」と考えられてきたが、近年、「ゼウス」とする説が有力になってきているとのことである。上掲書、水田、357頁。

²³ 図6の写真図版は、上掲、Ridgway, Fig.98に拠った。

²⁴ ibid. Ridgway, p.62.

²⁵ なお、オリュムピア祭、ピュティア祭に、ネメア祭およびイストミア祭を加えて、古代ギリシアの四大祭典と言われている。

²⁶ Pausanias, VI-1. なお、これらの競技者像と並んで、哲学者アリストテレスの像が弟子たちにより奉納されていたことも伝えている（VI-1-4-8）。

²⁷ パンクラティオンという競技は、今日のボクシングとレスリングを混合したような競技で、「噛むこと」と「目を抉ること」以外なら何でも許されたという極めて烈しい競技である。Gardiner, E.N., *Athletics of the Ancient World*, Oxford, 1931, 1971⁵, pp.212-221.

²⁸ Pausanias, VI-1-18-7. ただし、同 15-8において、第 38 オリュムピア競技大会（628BC）で少年格技と五種競技で優勝したスパルタのエウテリダスの像について言及されている。

²⁹ ibid. VI-1.

³⁰ Diogenes Laertius, VIII-1-47.

³¹ 哲学者ピュタゴラスとの関連がよく問題になる彼の作品は、ローマ時代の模像を含めても現在に伝わっていない。ibid. Pollitt, p.107.

³² op.cit. Ridgway, pp.83-87

³³ ポリュクレイトスの作品については、本項3「身体表現の動態化」で取りあげる。

³⁴ Plinius, *Naturalis Historia*, XXXIV-58, 59. 中野定雄他訳『プリニウスの博物誌』III、雄山閣、1986年、1379-1380頁。ただし、ミュロンについては、このあとすぐに「人間の心に感じさせるような表現を与えたとは思えない」と批評している。

³⁵ ブルクハルト（新井靖一訳）『ギリシア文化史』第三巻、筑摩書房、1992年、

40-41 頁。Burckhardt, J., *Griechische Kulturgeschichte*, Gesammelte Werke Bd. VII, Schwabe & Co., 1978, S.27.

³⁶ 同上。loc. cit.

³⁷ 写真図版は、Ridgway, Fig.122 に拠る。

³⁸ "τὸν ἐπικεκυφῶτα κατὰ τὸ σχῆμα τῆς ἀφέσεως, ἀπεστραμμένον εἰς τὴν δισκοφόρον, ἡρέμα ὀκλάζοντα τῷ ἐτέρῳ, εὐκότα συναναστησομένῳ μετὰ τῆς βολῆς", Lucianus, *Philopseudeis*, 18. 高津春繁訳「嘘好き、または懷疑者」（『遊女との対話』所収）、岩波書店、1961年、1983年²、78頁。なお、ここでは拙訳を試みた。

³⁹ ibid. Ridgway, pp.84-85.

⁴⁰ 現代の陸上競技種目における円盤投げにもちいられる円盤は、男子の場合、重さ約2kg、直径約220mm、木またはその他の材料の胴体に金属の縁枠をはめ込んだもので、投擲の際の持ち方は、指の第一関節までのところで支えて、遠心力を利用して振り投げるのである。

⁴¹ 上掲書、シャルボノー、138頁。

⁴² ibid. Ridgway, p.85.

⁴³ ibid. Pollitt, p.58.

⁴⁴ 高田博厚「オーギュスト・ロダン」（1968年初出）、『高田博厚著作集』第3巻、朝日新聞社、1985年、106頁。

⁴⁵ 高村光太郎訳『ロダンの言葉抄』岩波書店、1960年、245頁。

⁴⁶ 前掲訳書、253頁。

⁴⁷ むろん今日には伝わっておらず、後代の縮小した模像によってわずかに片鱗が窺われるのみ。

⁴⁸ Pausanias, V-4-2.

⁴⁹ *Ethica Nicomachea*, 1140a9-12. アリストテレス（加藤信朗訳）『ニコマコス倫理学』（『アリストテレス全集』第13巻）岩波書店、1973年、192頁。なお、アリストテレスからの引用は、原則として岩波全集版に拠っているが、場合によって訳を変更させていただいたり、とくに断りのない場合には自分なりの訳を試みたりしているので、あらかじめ訳者の方々の寛恕を請うておきたい。

⁵⁰ *Physica*, 195a34, 35, 195b11, *Metaphysica*, 1013b35, 1014a1, 3, 6, 14, 15.

⁵¹ Plinius, XXXIV-56.

- ⁵² 辻成史『イデアの宿りー古典古代美術からビザンティン美術へー』新潮社、1976年、30頁。
- ⁵³ 写真図版は、Ridgway, Fig. 42 に拠る。
- ⁵⁴ 上掲書、水田、131頁。
- ⁵⁵ ibid. Pollitt, p.108.
- ⁵⁶ Plinius, XXXIV-55.
- ⁵⁷ 上掲書、村田、ギリシア美術、218頁。
- ⁵⁸ 「ドリュポロス」は競技者でなくアキレスとする説もあるとのこと。同上、220頁。
- ⁵⁹ 上掲書、シャルボノー、ギリシア・クラシック美術、172頁。
- ⁶⁰ Ibid., Hegel, S.378. 上掲訳書、美学講義（中巻）、325頁。
- ⁶¹ ヴィンケルマン（澤柳大五郎訳）『ギリシア美術模倣論』（1943年初出）、座右宝刊行会、1976年、21頁。なお、引用文は旧字体を新字体に改め、若干、訳を変更させていただいた。 Winckelmann, J., *Gedancken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Mahlerez und Bildhauerkunst*, 1755, in Johan Winckelmans Sämtliche Werke Bd. 1., 1965, S.14-15.
- ⁶² 女性像を裸体で最初に表現したのは、「クニドスのアフロディテ」（c. 340 B.C.）におけるプラクシテレスであって、彼については次に検討する。なお、プリニウスは、この女神像が大変な評判を呼び、この像を見るために多くの人々がクニドスを目指して航海した、と伝えている。Plinius, XXXVI-20.
- ⁶³ ギュムナシオン γυμνάσιον は、大型の公共的な運動施設で、脱衣室や浴室はもちろん、庭園、遊歩道、討論会場なども備えていた。また、パライストラ παλαίστρα は、本来はパレー πάλη、すなわちレスリング専用の練習場であったが、スタディオΝ στάδιον（スタジアム）やギュムナシオンに併設されて各種運動の練習施設となった。Jüthner, J., *Die Athletischen Leibesübungen der Griechen I*, L.Becvar, 1965, S.157-161., ibid. Gardiner, pp.72-82.
- ⁶⁴ ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον. Politica, 1253a2-3, 1278b19.
- ⁶⁵ ibid. Pollitt, pp.136-137.
- ⁶⁶ 上掲書、水田、185頁。
- ⁶⁷ Pausanias, V-17-3.

- ⁶⁸ 1927年にブリュメールによって同名異人原作説が主張されて以来、今日に至るまで、プラクシテレス自身の原作かどうかをめぐって論争が続いているが、現在では、前100年頃のコピーとする説が有力とのことである。上掲書、水田、397頁。
- ⁶⁹ 上掲書、村田、253頁。
- ⁷⁰ 上掲書、辻、63頁。
- ⁷¹ 写真図版は、フルトヴェングレル、ウルリヒス共著（澤柳大五郎訳）『ギリシア・ローマの彫刻』岩波書店、1956年、1984年²、第34図によるが、この彫像は、ローマ時代のコピーである。
- ⁷² Plinius, XXXIV-62.
- ⁷³ Plinius, XXXIV-37.
- ⁷⁴ Plinius, XXXIV-63-64.
- ⁷⁵ Plinius, VII-125.
- ⁷⁶ Whibley, L., *A Companion to Greek Studies*, 2nd ed., Cambridge U.P., 1906, pp.506-507. Harris, H. A., *Sport in Greece and Rome*, Cornell University Press, 1972, p.21.
- ⁷⁷ Cicero, Brutus, 296-9. なお、上掲書、水田、277頁参照。
- ⁷⁸ ibid. Pollitt, p.175.
- ⁷⁹ Plinius, XXXIV-65. 上掲訳書、1380-1381頁。
- ⁸⁰ 上掲訳書、ロダンの言葉抄、272頁。
- ⁸¹ 同上、127頁。
- ⁸² Cicero, De Legibus, 1-5-5.
- ⁸³ 藤縄謙三『歴史の父ヘロドトス』新潮社、1989年、106頁。
- ⁸⁴ ヘロドトス（松平千秋訳）『歴史』中巻、岩波書店、1972年、22頁。
- ⁸⁵ 上掲書、藤縄、10頁。
- ⁸⁶ アリストテレス（松本仁助、岡道男訳）『詩学』、岩波書店、1997年、43頁。
- ⁸⁷ 因みに、アリストテレスは、今日ではより自覚的な歴史家とみなされているトゥキュディデスの名には1度も言及していない。TLGによる検索結果、ならびに、上掲書、藤縄、407頁参照。
- ⁸⁸ 写本はほぼ一致して「ハルカルナッソスの'Αλικαρνησσέος」という読みを採用しているとのことであるが（上掲、松平訳、上巻、391頁）、Copeは、ヘロドトス

が紀元前 443 年の南イタリアのトゥリオイ植民に参加しているところから、この第 2 の故郷 second birthplace の地名により、時に「トゥリオイ出身者」と呼ばれていた、と注釈している。Cope, E.M., *The Rhetoric of Aristotle with A Commentary*, vol.3, Cambridge, 1877, 1973 (Arno Press) p.92.

⁸⁹ アリストテレスがヘロドトスという名を上げているのは、以上の 8 カ所、すなわち、① 523a17, ② 736a10, ③ 756b6, ④ 1236b9, ⑤ 1409a28, ⑥ 1417a7, ⑦ 1451b2, ⑧ A.P. XIV-4-7 である。このほかに、直接名前は上げていないものの、『動物誌』VI-31における、「ライオンが出産時に子宮を外に出すという話 μῦθος は馬鹿げている」(579b2-3) という記述は、『歴史』III-108 への言及であるし、また、『弁論術』I-15 における、「将来のことに関しては、神託の解釈者も証人となる。例えばテミストクレスが、神託の『木の城壁』という言葉を取り上げて、海戦に踏み切るべしと主張したのがそうである」(1375b35-1376a2 : 戸塚七郎訳) という記述は、『歴史』VII-143 への言及、同じく『弁論術』II-8 における、「伝えられるところによると、アマシスは、処刑のために引かれて行く息子の姿には涙をこぼさなかったが、自分の友が落ちぶれて物乞いしている姿には涙したのである」(1386a20-22 : 戸塚七郎訳) という記述は、『歴史』III-14 への言及である。

⁹⁰ TLG の検索結果に拠る。

⁹¹ 上掲、松平訳、上巻、213 頁。

⁹² 前掲、松平訳、中巻、43 頁。

⁹³ スネル(新井靖一訳)『精神の発見』、創文社、1974 年、21-25 頁。Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes*, Claassen Verlag, 1955, S.16-18. なお、ホメロスにおける身体表示語の詳細については、林英彰ほか「ギリシア的身体観の成立に関する研究(1) —ホメロスにおける身体表示語の分析—」を参照されたい。『筑波大学体育科学系紀要』第 15 巻、1992 年、1-14 頁。

⁹⁴ ① I-31-6, ② I-32-42, ③ I-174-17, ④ I-212-6, ⑤ II-120-6, ⑥ V-33-13, ⑦ VI-117-7, ⑧ VI-125-10.

⁹⁵ ① II-123-8, ② II-123-10, ③ III-33-5, ④ III-134-12, ⑤ VII-39-8.

⁹⁶ ① I-195-5, ② I-195-10, ③ II-37-7, ④ II-48-8, ⑤ II-48-11, ⑥ II-66-17, ⑦ III-110-3, ⑧ IV-70-4, ⑨ IV-73-10, ⑩ IV-75-8, ⑪ IV-75-11, ⑫ IV-191-5, ⑬

VII-61-4, ⑭ VII-69-9, ⑮ VII-75-2.

⁹⁷ ① I-139-3, ② VII-140-7, ③ VII-148-17.

⁹⁸ 上掲訳書、松平、上巻、29頁。なお、「体力」と訳されている ‘*ῥώμη σώματος*’ は「身体の強靱さ」という訳語に変更させていただいた。

⁹⁹ 前掲訳書、30頁。

¹⁰⁰ 前掲訳書、31-32頁。

¹⁰¹ 前掲訳書、32頁。

¹⁰² 前掲訳書、132頁。

¹⁰³ 前掲訳書、157頁。

¹⁰⁴ 上掲訳書、中巻、267頁。

¹⁰⁵ 上掲訳書、上巻、240頁。

¹⁰⁶ 前掲訳書、302頁。

¹⁰⁷ 前掲訳書、372頁。

¹⁰⁸ Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford, 1968, p.1954.

¹⁰⁹ 松平千秋「アトッサの夢」（初出、1968年）『ホメロスとヘロドトス』所収、岩波書店、1985年、57-63頁参照。

¹¹⁰ ヘロドトスのこうした姿勢については、村川堅太郎「ヘロドトスについて」（初出、1950年）を参照。『村川堅太郎 古代史論集 II』所収、岩波書店、1987年、75-102頁。

¹¹¹ 上掲訳書、松平、上巻、305頁。

¹¹² 前掲訳書、306頁。

¹¹³ 同上。

¹¹⁴ 前掲訳書、146頁。

¹¹⁵ 前掲訳書、185頁。

¹¹⁶ 前掲訳書、204頁。

¹¹⁷ 前掲訳書、208頁。

¹¹⁸ 前掲訳書、183頁。

¹¹⁹ 同上。

¹²⁰ 前掲訳書、210頁。

¹²¹ 前掲訳書、108頁。

- ¹²² 上掲訳書、中巻、43頁。
- ¹²³ 前掲訳書、45頁。
- ¹²⁴ 前掲訳書、107頁。
- ¹²⁵ 上掲訳書、下巻、54頁。
- ¹²⁶ 上掲訳書、上巻、110頁。
- ¹²⁷ この事例は、同上、405頁の注110-2に拠る。
- ¹²⁸ この派遣の時期については、種々の議論があるようであるが、紀元前482年から481年のことと考えられている。松平訳、下巻、329頁、注88-1、Macan, R.W., *Herodotus, Books VII-VIII-IX, Vol. I-Part I, Macmillan & Co., 1908, p.186.*
- ¹²⁹ 前掲、松平、下巻、88-89頁。なお、ここでのσῶμαには、μέσσοςに「胴」という訳語が当てられている関係上、「体」という訳語を当てた。
- ¹³⁰ *ibid*, Macan, p.187.
- ¹³¹ 上掲、松平、95頁。
- ¹³² *ibid*, Macan, p.202. なお、前掲、松平、330頁、注95-2をも参照。
- ¹³³ 以下、本論に触れる箇所を除いても、① I-144, ② I-167, ③ II-91, ④ II-160, ⑤ III-137, ⑥ V-22, ⑦ V-47, ⑧ V-60, ⑨ V-71, ⑩ V-102, ⑪ VI-36, ⑫ VI-38, ⑬ VI-57, ⑭ VI-70, ⑮ VI-92, ⑯ VI-103, ⑰ VI-122, ⑱ VII-206, ⑲ VIII-47, ⑳ IX-33などに競技への言及があり、『歴史』全巻にわたっている。
- ¹³⁴ オリュムピア競技への言及もまた、ほぼ、全巻にわたっているが、巻・章を以下に上げておく（検索はTLGに拠る）。① I-59, ② II-160, ③ V-22, ④ V-47, ⑤ V-71, ⑥ VI-36, ⑦ VI-70, ⑧ VI-103, ⑨ VI-103, ⑩ VI-122, ⑪ VI-125, ⑫ VI-126, ⑬ VI-127, ⑭ VII-206, ⑮ VIII-26, ⑯ VIII-72, ⑰ IX-33.
- ¹³⁵ 時期については、正確は期しがたいものの、第51オリンピック（576 B.C.）もしくは第52オリンピック（572 B.C.）のことといわれている。*ibid*. Macan. *The Fourth, Fifth, and Sixth Books*, 1895, pp.380-381. 上掲、松平、中巻、331頁、注272-2。
- ¹³⁶ 前掲、松平、272頁。
- ¹³⁷ 前掲訳書、274頁。なお、ἀνδραγαθίαには「勇敢さ」という訳語を当てた。
- ¹³⁸ 二人の結婚から生まれたのがアテナイに部族制と民主制を確立することになるクレステネスで、さらにその子孫として、やがてペリクレスが誕生することに

なる。

¹³⁹ 上掲、松平、下巻、131-132頁。

¹⁴⁰ 前掲訳書、69頁。

¹⁴¹ ここに、「法としてのノモス」への言及が見られるが、「慣習」にせよ「法」にせよ、いずれも人為的所産であって、「ところ変われば」の「他でもありうる」事柄であるという点で共通する。なお、この問題は、本論において詳論する。

¹⁴² 上掲訳書、133頁。

¹⁴³ ここでは、γυμνικόςとἵππικόςとが対立的に ἀγών にかかると考え、前者が身体運動そのものによる競技、後者が馬による競技であると理解して訳語を与えた。

¹⁴⁴ 上掲訳書、165頁。なお、ἀρετήは、「卓越性」とした。

¹⁴⁵ 上掲、藤縄、403頁。なお、藤縄は、アリストテレスによるヘロドトスの引用が漠然とした記憶によるもので、正確性に欠けるものであることを指摘している。同404-406頁。

¹⁴⁶ Bonitz, H., *Index Aristotelicus* (*Aristotelis Opera*, vol. 5), 1870, 1961 (Walter de Gruyter), pp.742-745.

¹⁴⁷ 『動物誌』からの引用は、岩波全集版の島崎三郎訳に拠る。なお、以下、ἄνθρωποςには「人間」、σῶμαには「身体」という訳語を当てる。

¹⁴⁸ 『動物部分論』からの引用は、岩波全集版の島崎三郎訳に拠る。

¹⁴⁹ 『動物発生論』からの引用は、岩波全集版の島崎三郎訳に拠る。

¹⁵⁰ 『形而上学』からの引用は、岩波全集版の出隆訳に拠る。

¹⁵¹ 『ニコマコス倫理学』からの引用は、岩波全集版の加藤信朗訳に拠る。

¹⁵² 『政治学』からの引用は、岩波全集版の山本光雄訳に拠る。

¹⁵³ 『弁論術』からの引用は、岩波文庫版の戸塚七郎訳に拠る。

¹⁵⁴ なお、ここには引かなかったが、『エウデモス倫理学』に、'ἡ ἕξις τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος' 「人間の身体の性状」という表現が見られる(1229b20-21)。

第二章 自然と身体

われわれが考察しようとする直接の対象は、人間という存在における「身体」である。しかし、すでにしばしば述べてきたように、「身体」に対応する $\sigma\omega\mu\alpha$ という用語の外延ははるかに広く、指示対象を人間の身体に限るものではない。本章では、アリストテレスの哲学体系における構成原理を念頭におきつつ、彼のソーマに関する所論について、できるかぎり包括的な考察を試みてみることにしよう。

第一節 ソーマをめぐる基本問題

一 数学的对象としてのソーマ

序章第二節第三項においてみたように、アリストテレスにおける $\sigma\omega\mu\alpha$ の用例は、ポーニッツのインデックスによると、(1) 数学的对象としてのソーマ、(2) 自然学的对象としてのソーマ、(3) 生物のからだとしてのソーマに大別されることになるが、「人間の身体」という意味は、ソーマという用語の概念空間からすれば、そのごく一部を占めるにすぎない。しかし、こうした多義性をもつソーマも、以上の事柄がすべてソーマと言われるのである以上、そこにはなにか共通する観念が存しているはずである。ポーニッツの分類に基づき、まず、数学的对象としてのソーマから検討してみることにしよう。

ポーニッツが取り上げている数学的对象としてのソーマに関する用例は、『形而上学 *Metaphysica*』『天体論 *De Caelo*』『自然学 *Physica*』『トピカ *Topica*』『靈魂論 *De Anima*』からであって、そのうち、彼が最初に提示しているのは、『形而上学』第1 (A) 巻第8章におけるものである。この用例は、「あらゆる存在について研究をおこない、このあらゆる存在という

うちには感覚的な存在のみでなく感覚的でない存在もある」(989b24-26)と看破した「ピュタゴラスの徒 Πυθαγόρειοι」を取り上げつつ、「彼らは数学的対象について語るにあたってこれを感覚的なソーマとしてより以上には考えていなかった οὐθὲν μᾶλλον περὶ τῶν μαθηματικῶν λέγουσι σωμάτων ἢ τῶν αἰσθητῶν」(990a15-16)という記述に見えるものである。

ここでは、「数学的ソーマ」と「感覚的ソーマ」とが対比される形で言及されているのであるが、アリストテレスは、「ピュタゴラスの徒」が、自然における諸現象を説明するための原理や原因を、「水」とか「空気」といった感覚的存在には求めずに、「運動 κίνησις」を伴わない「数学的なもの μαθηματικά」に求めたことを高く評価しつつ、次のように述べている。

いわゆる「ピュタゴラスの徒 Πυθαγόρειοι」であるが、この人々は、あの自然学者たち φυσιολόγοι のよりも遙かに異郷的な原理 ἀρχή や要素 στοιχεῖα を採用している。その理由は、彼らがその原理を感覚的存在 αἰσθητόν のうちからは採らなかったことにある、言いかえれば、数学の諸対象 μαθηματικά は、天文学 ἀστρολογία のそれを除いては、すべて運動のない ἀνευ κινήσεως 存在の部に属するからである。それにもかかわらず、現に彼らの討議し探究しているのは、すべて自然 φύσις についてである。すなわち、彼らは天界 οὐρανός を生成させ、その各部分やその属性 τὰ πάθη や働き τὰ ἔργα に関してそこに伴ないおこる現象 τὸ συμβαῖνον を観察し、そしてこれらの説明のために彼らはその原理や原因 αἰτία を使いつくしているが、このことは、彼らが、およそ存在 τὸ ὄν といえば感覚的な存在のことでありいわゆる天界に取り囲まれているもののみであるとする点では、他の自然学者たちと同じ見解をもっているものであることを意味する。しかし、彼らの語っている原因や原理は、いまでもわれわれの言ったように、さらにいっそう高い存在 τὸ ὄν に昇るのに十分に役立つものであり、自然についての説明 λόγος によりもいっそう多くそれに適したものである (Meta. 989b29-990a8) ¹。

アリストテレスは、ピュタゴラスの徒もまた、「存在 τὸ ὄν」の理解については、結局のところ、天界に取り囲まれた感覚的なもののみに限っていたとして、他の自然学者たちとの共通性を指摘する。しかし、彼らが、自然的な諸現象を説明する原理として、感覚的なものを超えた「数学的なもの μαθηματικά」を導入したことについては、きわめて高い評価を与え、それが「自然についての説明」にとどまらず、むしろ「より高次の存在者 τὰ ἀνωτέρω τῶν ὄντων」にもおよび得るものである、と指摘するのである。

ただ、ポーニッツが取り上げているこの箇所からは、数学的対象としてのソーマに関するアリストテレスの見解を、具体的なものとして窺い知ることはできない。というのも、なるほど、数学的なソーマと感覚的なソーマとが対比される形で言及されているが、しかし、前者についてもまた、感覚的な物体としてより以上には考えられていない、と述べられているからである。では、他の箇所での言及はどうだろうか。『形而上学』における他の用例を見てみよう。

(1) 大きさ μέγεθοςのうち、一次元的に ἐφ' ἑν 連続的なそれは「長さ μήκος」であり、二次元的な ἐπὶ δύο それは「広さ πλάτος」であり、三次元的な ἐπὶ τρία それは「深さ βάθος」である。またこれらのうち、限られた多さは数 ἀριθμόςであり、限られた長さは線 γραμμή、広さは面 ἐπιφάνεια、深さはソーマである (1020a11-14)。

(2) 量において不可分割的なもの τὸ κατὰ τὸ ποσὸν ἀδιαίρετον のうち、いずれの方向においても不可分割的であり且つなんらの位置をも有しない ἄθετος ものはモナスと言われ、いずれの方向においても不可分割的であるがしかし位置 θέσις を有するものは点 σιγμήと言われ、ただ一つの方向において μοναχῇ のみ可分割的なものは線と言われ、二つの方向において διχῇ 可分割的なものは面 ἐπίπεδονと言われ、そして、すべての方向においてすなわち三次元において πάντῃ καὶ τριχῇ 量的に可分割的なものはソーマと言われる (1016b24-28)。

(3) もしソーマの本質規定 σώματος λόγος が「幾つかの面によって限定され

ているもの τὸ ἐπιπέδοις ὁρισμένον」 というのであるなら、無限なソーマ ἄπειρον σῶμα などというものは、感覺的なそれ αἰσθητόν にせよ思惟的なそれ νοητόν にせよ、存在しないはずである² (1066b22-24)。

これらのソーマの用例において共通する規定性は、「三次元的な方向に拡がりを持ちかつ有限な量によって限定されているもの」ということになる。こうしたソーマの規定は、『天体論』³における「ソーマとはすべての方向に分割できるもののことである。大きさのうち一方向に分割できるものが線であり、二方向にできるものが面であり、三方向にできるものがソーマである」 (268a7-8) という用例、同じく「ソーマは本来すべての方向に拡がりをもつもの σῶμα τὸ πάντῃ διάστασιν ἔχον」 (274b19-20) という用例、『自然学』における「ソーマはあらゆる方向への拡がりをもつもの σῶμα ἐστὶν τὸ πάντῃ ἔχον διάστασιν」 (204b20) という用例、さらには、『トピカ』⁴における「『三つの次元を持つもの』というソーマの定義 ὁ τοῦ σώματος ὁρισμός “τὸ ἔχον τρεῖς διαστάσεις”」 (142b24-25) といった用例においても共通するものである。

要するに、ここでのソーマは、「一次元的な線」、「二次元的な面」に対する「三次元的な立体」を意味するのであって、しかも、無限ではない量的に限定された数学的対象である。しかし、アリストテレスは、こうした数学的対象であるソーマに対し、それ自体を積極的に取り上げて考察の対象とするといったことは、ほとんど、おこなっていない。

数学は、アリストテレスの学問体系においては、神学（第一哲学）、自然学と並んで、理論学に位置づけられていたが⁵、彼は、『靈魂論』においても、数学者が対象とするのは「離存的でなく、これこれの（と限定できるような）ソーマに固有でない、抽象的（に捉えられるような）属性 τῶν δὲ μὴ χωριστῶν μὲν, ἧ δὲ μὴ τοιούτου σώματος πάθη καὶ ἐξ ἀφαιρέσεως」 (403b14-15) であると述べている。また、「『等しい量から等しい量を引けば残りの量は等しい』ということはあらゆる量的なものに共通であるが、数学は、切り離して、その固有の質料の或る特定の部分（たとえば、線または角または数またはその他の或る種の量）だけを研究している、しかもそれらを存在としてではな

しに、ただそれらの各々を一次元的にまたは二次元的にまたは三次元的に連続的なものとしてのかぎりにおいて研究している」⁶とも述べられていて、数学における研究対象の抽象的性格を強調することで、第一哲学や自然学におけるそれとの違いを浮き立たせている。

では、こうした抽象性によって特徴づけられる数学は、アリストテレスの学問にあって、どのような役割を果たしていたのだろうか。

ギリシア数学史の泰斗、Heath は、「アリストテレスにおける数学についての独特の理解がもつ重要性は、基本的には、彼の学問的方法に関する説明のほとんどが、数学からとられているという事実にある」と述べたうえで、彼が当時における初等数学の理論には通じていたものの、高等数学については、彼の著作に「円錐曲線や立方体を二倍にすることや角度を三等分することについての間接的な言及さえ見いだせない」ことからして、「どんな注意を払っていたかについてははっきりしない」と述べている⁷。

また、Hussey も、アリストテレスが数学に深い関心を寄せていたことについては論争の余地はないとしつつ、現実世界への応用面で最も成功した学問である数学に対して、彼が常に例証や範例の提供をそこに求めていた、と述べている。しかし、一方で、数学がアリストテレスの実体的な物理理論にどの程度まで組み込まれているかについては議論の余地があるとも指摘している⁸。

こうした指摘は、数学に対するアリストテレスの関心が、数学そのものの理論的展開よりも、むしろ現実世界の説明原理としての役割に置かれていたとする見解を提示するものである。こうした見解に従うなら、数学的对象としてのソーマについても、それ自体の探究というより、現実世界に存在するソーマの範例や説明原理としての、いわば第二義的な役割が与えられているとみなしうることになるだろう。

事実、アリストテレスは、「本質規定 λόγοςにおいては数学的事物の方がより先であるとしてもよかろうが、しかし、本質規定において先であるものが必ずしもすべてその実体 οὐσίαにおいても先であるというわけではない」

(Meta. 1077a36-b2) と指摘しつつ、「(数学的对象が) ソーマとくらべてより以上に実体 οὐσία であるのではないということ、また、それらが、その

あり方においては感覚的事物 αἰσθητόν よりもより先ではなくて、ただその本質規定においてのみそうであるということ、そしてまたそれらが、離されて、どこかに存在することの可能なものではないということ」(ibid. 1077b12-14) を、その特徴として述べているのである。

ここで、実体(ウーシア)⁹の程度において数学的对象と対比されているソーマは、もはや数学的な対象としての「立体」をいうのではなく、「感覚的事物 αἰσθητόν」のことを指し示しているように思われる。数学的对象は、ロゴス(本質規定)においては確かに感覚的事物に先立っていなければならないが、しかし、実体性という観点からすると、感覚的事物としてのソーマにおよばないというのである。こうした「感覚的事物」に対する本質規定としての数学のかかわりは、つぎのように説明されている。

そこで、最もよくそれぞれの問題が考察されるのはこのようにすることによってであろう、すなわち、離されて存在してはいないものを離れて存するものと仮定することによってであろう、あたかも算数学者 ἀριθμητικός や幾何学者 γεωμέτρης のするように。というのは、たとえば、人間としての人間 ὁ ἄνθρωπος ἢ ἄνθρωπος は或る一つの不可分割的なものである。ところで、前者(算数学者)は、まず一つの不可分割的なもの ἀδιαίρετος (=単位)を仮定しておいて、それからのに、こうした不可分割的なものとしての人間になんらかの属性が付帯しているかどうかを考察した。しかし幾何学者の方は、この人間を人間としてでもなく不可分割的なものとしてでもなしに、或る立体 στερεόν(固体)として考察する。けだし、たとえば人間が不可分割的なものではなかったにしてもその人間に属するであろうところの諸属性(たとえば立体性)は、明らかに、あれらの諸属性(たとえば人間性や不可分割性)がなくても、その人間に属することができるからである。したがって、それゆえに、幾何学者たちの言うところは正当である、というのは、彼らは諸々の存在を対象として論議しているのであり、彼らの対象は存在するものなのだから。けだし、存在するもの τὸ ὄν というのに二つの形態があるからである、すなわち、完全現実態において

ἐντελεχεία 存在するものと、質料的に ὑλικῶς 存在するものとが¹⁰ (Meta. 1078a21-31)。

ここにみられる数学的方法の要諦は、「離されて存在していないものを離れて存するものとする事 τὸ μὴ κεχωρισμένον τιθέναι χωρίσας」におかれている¹¹。なるほど、「人間としての人間」は「不可分割的な一」であるといえるし、また「立体」であるともいえよう。しかし、こうした規定は、間違いではないにしても、いわば「抽象の極致」ともいえるもので、仮に、これが「人間とは何か」という問いに対する答えだとすれば、ほとんど、何も答えていないに等しいだろう。つまり、「その本質規定 λόγος においてより先でありより多く単純 ἀπλουστερόςであるものを対象とする学は、それだけ多くの厳密性 τὸ ἀκριβές」をもってはいるが、それは、「言いかえれば単純性 τὸ ἀπλοῦν をもっている」ということにほかならないのである (ibid. 1078a9-11)。

確かに、数学においても、なんらかの「存在するもの τὸ ὄν」を対象としているが、しかし、アリストテレスは、「存在するもの」を「完全現実態において ἐντελεχεία」存在するものと「質料的に ὑλικῶς」存在するものとに分けたうえで、数学的对象が後者に属するものであることを指摘する。数学が対象とする「質料的存在」とは、後にもふれるが、青銅とか木材といった運動変化し得るような「感覺的質料 ὑλη αἰσθητή」ではなく、「感覺的なもののうちにあってもそれ自らは感覺的なものではない」「思惟的質料 ὑλη νοητή」といわれているものであって (Meta. 1036a9-12)、具体的には、「円 κύκλος」における「平面図形 σχῆμα ἐπίπεδον」といった (ibid. 1045a35)「数学的对象 τὰ μαθηματικά」がそうした例としてあげられている。

アリストテレスは、事物の原因をあげる場合には、その最も近い原因をあげなければならないとして、たとえば「人間の質料は何か」という問いに対し、「火とか土とか (のとき最も遠い第一の質料) をあげるのではなしに、その人間に (最も近い) 特有の質料をあげねばならない」と述べているが (ibid. 1044a32-b3)、もし、われわれが人間のソーマについて問題にし

ようにするなら、数学的なソーマ（立体）における規定性は、最も遠いものと言わなければならないだろう。

さきにわれわれは、「本質規定 λόγοςにおいては数学的事物の方がより先であるとしてもよかろうが、しかし、本質規定において先であるものが必ずしもすべてその実体 οὐσίαにおいても先であるというわけではない」（Meta. 1077a36-b2）というアリストテレスのことばを引いたが、この記述をみるかぎり、「数学的なもの」と「実体」とが対比的に言及されているように見える。ということは、数学的なものがそもそも「実体」であるかどうかということが問題として浮上してくることになるのである。事実、アリストテレスは、『形而上学』第3（B）巻の、自らが「哲学難問集 ἀπορήματα, διαπορήματα」と呼んでいる巻において¹²、「諸々の数や立体（ソーマ）や平面や点がなんらかの意味で実体であるのか、あるいはそうでないのか πότερον οἱ ἀριθμοὶ καὶ τὰ σώματα καὶ τὰ ἐπίπεδα καὶ αἱ στιγμαὶ οὐσίαι τινές εἰσιν ἢ οὐ」（1001b 26-28）という問題を難問 ἀπορία のひとつとして立て¹³、これを第13（M）巻において検討しているのである。

アリストテレスは、数学的なもの τὰ μαθηματικά が存在しているとするなら、(1) 感覚的なもののうちに ἐν τοῖς αἰσθητοῖς 存在しているか（内在説）、(2) 感覚的なものから離れて κεχωρισμένα τῶν αἰσθητῶν 存在するか（外在説）、あるいは、(3) 或る他の仕方では存在するかのいずれかである¹⁴として検討をすすめる。 (1) の内在説については、もし数学的なものが実体であるとするなら、二つの固体 δύο στερεά が同時に存在することになってしまうなどの理由から否定する¹⁵。そして、(2) の外在説についても、さまざまな検討を加えたのち、結局、「感覚的なもの τὰ αἰσθητά と離れて一通りの固体 στερεά μοναχά があり、感覚的なものと離れて三通りの面——すなわち、感覚的なものと離れてある面、数学的固体 μαθηματικὸς στερεόν のうちにある面、それ（数学的固体のうちにある面）からも離れてある面——があり、さらに四通りの線と五通りの点とがある」ようなことになって、研究対象を特定できなくなってしまうといった理由から否定する¹⁶。また、上記の選択肢 (3) に問われている数学的なものの存在性については肯定的に認められているが、しかし、そのあり方 τὸ εἶναι は、「実体」としてではなく、ロゴスにおいての

み存在しうるような「思惟的質料 ὑλη νοητή」としてのものとされている。

そして、結局、「数学的なもの」については、すでにみたように、「物体とくらべてより以上に実体であるのではない οὐ οὐσίαι μᾶλλον τῶν σωμάτων εἰσιν」こと、また、「そのあり方において τῶ εἶναι 感覚的事物よりもより先ではなくて、ただその本質規定 λόγοςにおいてのみそうである」こと、さらに、「離されて、どこかに存在することの可能なものではない κεχωρισμένα που εἶναι δυνατόν」ことが、結論的に述べられるのである¹⁷。

このようにみてくると、アリストテレスは、数学的対象としてのソーマの「実体性」について疑問を投げかけ否定的にみているとみなさざるをえないだろう。彼は、「（実体以外の）他のすべては、ソーマの諸属性 πάθη や諸作用 ποιήματα や諸能力 δυνάμειςであり、あるいは長さ μήκοςや広さ πλάτοςや深さ βάθοςのごときも或る量であって実体ではなく（というのは、『どれだけか』は実体ではないから）、かえってこれらがそれに属しその述語である第一のそれが実体である」とも述べているが（Meta. 1029a12-16）、数学的な対象となる「長さ」「広さ」「深さ」は量ではあっても実体ではない、と考えられているのである。

ところで、こうした数学的なものの実体性をめぐる議論の過程で、われわれにとって興味深いつぎのような叙述がある。

もしその生成の順においてより後のものがその実体においてはより先 τὸ τῇ γενέσει ὕστερον τῇ οὐσίᾳ πρότερον であるなら、ソーマのほうが面や長さ（線）よりも（その実体においては）より先であるはずである。しかもソーマの方が、ソーマは生命あるもの ἐμψυχον にも成りうるという意味では、より多く完成したものであるとともにより多く全体的なもの τέλειον καὶ ὅλον μᾶλλον である。しかるに、線や面は、どうして生命あるものでありえようか。このような想定はわれわれ人間の感覚を絶している。さらにまた、ソーマは或る種の実体 τὸ σῶμα οὐσία τις であるが——というのは、すでにこれは或る意味では完成をえているからであるが——、しかし、どうして線が実体でありえようか。なぜなら、線は形相または或る種の型式

εἶδος καὶ μορφή τιςとしての実体——たとえば、靈魂 ψυχή がおそらくそうであろうように——でもないし、また質料 ὑλη としての実体——たとえば、ソーマがそうであろうように——でもないから (Meta. 1077a26-34)。

ここでのソーマについて、アリストテレスは、面や線（長さ）といった数学的对象に較べて「実体においてより先」であり、さらに「生命あるもの ἐμψυχον」ともなりうると述べている。そして、ソーマを「或る種の実体」であるとしたうえで、「形相 εἶδοςあるいは型式 μορφή としての実体」と「質料としての実体」とを対比させ、靈魂 ψυχή を前者の事例として、ソーマを後者の事例として取り上げているのである。

ここでは、ソーマをめぐる、実体、形相（型式）、質料といったアリストテレスを特徴づける周知の用語が絡んできているが、靈魂に対比されるソーマは、われわれが課題とする「身体」あるいは「からだ」に対応しているとみてよいだろう。そして、この意味でのソーマは、「質料としての実体」であるとされるのであるが、このことが意味するのはどういうことなのだろうか。次項では、これまで規定することなく用いてきた「実体」について、われわれの課題に必要な限りにおいて、検討してみることになしたい。

二 ソーマにおける実体性

シンボル哲学を展開したドイツの哲学者、カッシーラー (Ernst Cassirer : 1874-1945) は、「実体 Substanz という論理的思惟物 der logische Gedanke は、科学的な世界考察一般の先頭の位置にある。歴史的に神話と研究との間の境界線をひいたのが実体という思惟物である。これを獲得することによってはじめて、哲学はその真の出発点を得たのだ」¹⁸と述べているが、アリストテレスにあってもまた、この論理的思惟物としての「実体 οὐσία」は、彼の哲学的思惟の展開において、中核的意義をになうものとなっている。

οὐσία という用語は、動詞 εἶναι の女性形分詞 οὔσα の関連語で、もともと「所有物」「財産」「資産」といった意味をもっていたが¹⁹、アリストテレスの独自性は、まず、このウーシアを哲学史に名高い「十のカテゴリー

（範疇）」のひとつとして立てた点に求められよう。

どんな結合 *συμπλοκή* にもよらないで言われるものどものそれぞれが意味するのは、あるいは「実体」（*οὐσία*）か、あるいは「どれだけのもの」（*ποσόν*：量）か、あるいは「どんなもの」（*ποιόν*：質）か、あるいは「或るものに対して」（*πρός τι*：関係）か、あるいは「どこに」（*ποῦ*：場所）か、あるいは「いつ」（*ποτέ*：時）か、あるいは「位置していること」（*κεῖσθαι*：体位）か、あるいは「持つこと」（*ἔχειν*：所持）か、あるいは「為すこと」（*ποιεῖν*：能動）か、あるいは「受けること」（*πάσχειν*：受動）かである（『カテゴリー論 *Categoriae*』1b25-27）。

・・・カテゴリーの諸類 *τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν* を規定すべきである。これらは、数において十である。すなわち、「何であるか」（*τί ἐστι*：本質）、「どれだけのもの」（*ποσόν*：量）、「どんなもの」（*ποιόν*：性質）、「或るものかに対して」（*πρός τι*：関係）、「どこに」（*ποῦ*：場所）、「いつ」（*ποτέ*：時間）、「位置していること」（*κεῖσθαι*：体位）、「持つこと」（*ἔχειν*：所持）、「為すこと」（*ποιεῖν*：能動）、「受けること」（*πάσχειν*：受動）である（『トピカ』103b20-23）。

アリストテレスがいわゆる「十のカテゴリー」のすべてを列挙しているのは、実をいえばここに引いた2箇所のみであるが、両者を比較してみて直ちに目を引くのは、他の9つのカテゴリーすべてが共通しているのに対し、*οὐσία*（実体）のみは、『トピカ』において“*τί ἐστι*”、すなわち、「何であるか」という語句に置き換わっていることである。このことは、ウーシアという用語が、「何であるか」ということに対応する意味内容を担うものであることを物語っている。

「範疇」の意味の原語であるギリシア語の *κατηγορία* は、動詞 *κατηγορεῖν* から派生したものであるが、もともと、裁判にかかわって「告発する」「告訴する」といった意味を有していたこの言葉を、アリストテレスは、「述語

づける」という意味をもつ用語として特化したのである。牛田が指摘するように²⁰、「カテゴリー（範疇）」という名詞が、こうした意味に特化された動詞からの派生語であるなら、当然、「述語づけ」「述語」という意味を担うことになるはずである。また、上の『トピカ』にみえる「カテゴリーの諸類 τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν」といった表現によって、カテゴリーが述語の一種の分類でもあることが示されているのだから、「実体」もまた、「述語」「述語づけ」の領域に含まれることになり、その分類項のひとつということになってくるだろう²¹。

しかし、一般には、『カテゴリー論』における「どんな基体 ὑποκείμενον」についても（述語として）述べられず、どんな基体のうちにもあらぬもの（Cat. 2a12-13）という記述、および「他のすべてのものどもは基体としての第一実体（特定の人間、特定の馬といった個物：引用者）について（述語として）述べられるか、基体としてのそれらのうちにあるかのいずれかである」（ibid. 2a34-35）という記述から、実体以外のカテゴリーが主語たる基体に属性として述語づけられるのに対し、「実体」のみは「述語の究極的主語、属性の究極的基体」であって「述語」の領域には属さない主語的な性格を有するものであるとする通念が出来上がっている²²。

一方、同じ『カテゴリー論』において、述語とはなりえない個別存在としての「第一実体」（たとえば「或る特定の人間 ὁ ἀνθρώπος τις」）に対し、「種 εἶδος」（たとえば人間）や「類 γένος」（たとえば動物）は「第二実体」として、「或る特定の人間は動物である」というように主語たる第一実体に述語づけられる、とも述べられている（ibid. 2a14-26）。つまり、この場合の実体は普遍述語であることになって、第一実体の規定性とは明らかに矛盾している。実体というカテゴリーは一つではなく二つあることになり、個別でもあり普遍でもあり、主語でもあり述語でもあることになってくる。

実体カテゴリーは、カテゴリーが列挙される際には、常に第一位におかれることになる、いわば第一範疇である²³。このことからしても、アリストテレスがこの実体を別格として取り扱っていることは明らかであるが、しかし、その首位に位置づくはずの「実体」も、上の記述に従うかぎり、カテゴリーとしての特定性を保持できないきわめて曖昧なものとなってこざるを得ない

のである。

牛田は、この「実体の両義性」をめぐって整合的な解釈を図ろうとする Ross の試み²⁴を批判し、上にみられるような「第一実体」「第二実体」の用法は『カテゴリー論』においてみられるのみであって、しかも他の著作における「実体」論学説とは整合性をもたないという理由から、これを偽書とし、「実体は主語的か述語的か」という問題を、存在論的にではなく論理的レベルで検討しつつ、以下のような議論を展開している²⁵。

彼女は、実体にかかわる三種の呼称、すなわち、‘οὐσία’ ‘τί ἐστι’（何であるか）’ ‘τόδε τι’（或るこれ）’ の用例を綿密に調査し、①『カテゴリー論』におけるような「第一実体」「第二実体」の区別はほかに認められない、②‘τί ἐστι’ がつねに主語的性格のものであるわけではない、③実体カテゴリーの指示的、疑問的、不定的呼称（‘τόδε’ ‘τί’ ‘τι’）もつねにただ「実体」を指している、と結論づける²⁶。そして、ホワイトヘッドのように「実体」と「属性」とを相関的に捉えることは、実体が属性Fを持つとき、「F であらぬもの（すなわち実体：引用者）はFである」という矛盾が生じることになるので、「Fであるもの」という属性による実体の記述と、「まさにXであるところのもの ὅπερ X」という実体そのものの表出とは決して混同されるべきではないとし、実体と属性それぞれの基本的性格を、①実体はそれ自身以外の何ものにもよらずにそれ自体であることができるもの、②属性はそれ自身以外のなにものかによってそれであることができるもの、であると主張する²⁷。

さらに、アリストテレスの著作にしばしば登場する「実体は他のものについての述語にならず、かえって他のものがそれについての述語になる」という周知の表現が、実体の主語的性格を表わすものであることをとりあえず認めたとうえで、しかし、上の①に上げた実体の基本的性格を前提にすることなく、実体を専ら属性の主語として立てるに留まるなら、属性を取り除けばあとになにも残らなくなってしまう「裸の基体」に墮すことになるので、実体の性格は第一義的に自己述語的（「或るこれは、まさに或るこれであるところのものである」）であり、第二義的には実体以外のものとの関連において主語的である、と結論づけるのである²⁸。

以上、概略を示した牛田によるカテゴリーとしての「実体」をめぐる議論には説得力がある。カテゴリーが「述語」「述語づけ」を本義とする以上、「実体」もまた「述語」のひとつでなければならないことになるが、それは、「実体」をアリストテレスがしばしば否定している種や類といった普遍的述語とすることによってではなく²⁹、「まさにそれであるところのもの＝本質 τὸ τί ἦν εἶναι」への自己言及として述語づけられると考えることで、整合性をはかることが可能となるのである。「他との関係においてでなしにそれ自体で第一義的に存するところのものは、すべてその本質と同一」(Meta. 1031b13-15) というアリストテレスの言葉は、このことを物語っているといってよいだろう。

以上、牛田に抛りつつ、範疇論上の「実体」についてみてきたが、われわれの課題であるソーマとの関連においては、どのように考えればよいのだろうか。それには、前項の最後に触れたように、アリストテレスに特有の分析的な一対の認識装置、すなわち、「形相 εἶδος」および「質料 ὑλη」とのかかわりをみていく必要があるだろう。まずは、『形而上学』第5 (Δ) 巻、いわゆる「哲学語彙集」における「実体」への言及をみておこう。

実体 (ウーシア) と言われるのは、単純諸物体 τὰ ἀπλά σώματα、たとえば土や火や水やその他このようなソーマ、また一般にソーマやこれら諸ソーマから構成されたものども、すなわち生物や神的なものども、およびこれらの諸部分のことである。これらすべてが実体と言われるのは、これらが他のいかなる基体についても述語とならず、他のものがそれについての述語となる οὐ καθ' ὑποκειμένου λέγεται ἀλλὰ κατὰ τούτων τὰ ἄλλα からである。しかし他のありようでは、このように他の基体について述語となることのない、そのようにある限りのものに内在して、それらのもののそのように存在することの原因であるもの、たとえば生物における靈魂がそうである (1017b10-16)。

ここでは、まず、(1) 「土 γῆ」 「火 πῦρ」 「水 ὕδωρ」などの単純物体、ソ

一マおよびこれらソーマから構成された生物や神的なもの（＝諸天体³⁰）とその部分といった自然的なソーマが、例の「他のいかなる基体についても述語とならず、他のものがそれについての述語となる」という理由から「実体」の事例として取り上げられている。そして、(2) 生物における靈魂のように、実体に内在してそれをそれたらしめる原因も実体であるといわれている。

アリストテレスは、これらに加えてさらに、立体における面、面における線、数など³¹のように、(3)「そのようなものに内在してそれらのものを限定し、或るこれ τὸδε τι を指し示しており、それがなくなれば全体もなくなるような部分」（Meta. 1017b17-21）、そして、(4)「何であるか τὸ τί ἦν εἶναι（＝本質）、すなわちそのロゴスが定義 ὁρισμός であるところのもの」（ibid. b21-22）を「実体」の事例として上げたうえで、以上をとりまとめ、「要するに、実体というのには二つの意味があることになる。すなわち、その一つは、もはや他のものによって述語づけられることのない最後の基体であり、他の一つは、或るこれとしてあり且つ離れて在るものである τὸδε τι ὃν καὶ χωριστόν」（ibid. 1017b23-25）と総括するのである。

「哲学語彙集」における「実体」についての記述は以上のところまでである。ここに実体として列挙されているもののうち、われわれの考察の対象として直接かかわってくるのは、(1) および (2) における事例ということになるだろうが、しかし、これらをこれらたらしめている実体性の何たるかを不問にしたままで十全な理解を得ること困難であろう。実体についての検討をいま少し続けることにしたい。

アリストテレスは、『形而上学』第7（Z）巻において、実体に関するさまざまな角度からの考察を試みている。同巻第3章において、実体という用語の主要な意味内容について、とりあえず、①もののなにであるか τὸ τί ἦν εἶναι（本質）、②普遍的なもの τὸ καθόλου、③類 τὸ γένος、④それぞれの事物の基体 τούτων τὸ ὑποκείμενον の四つにとりまとめる³²。そして、そのうち特に、第4の、「他のものはその述語とされるがそれ自らは決して他のなにものの述語とされないそれ καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκείνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλον」である「基体」が最も真に実体であると考えられているので、まず第一に、これを規定しておかねばならないとして（1028b33-1029a2）、次の

ように述べている。

或る意味では、質料 *ύλη* がそうした基体と言われ、他の意味では型式 *μορφή*³³が、また第三の意味ではこれら両者から成るものがそれである。——ここに私が質料と言っているのは、たとえば銅像について言えば、青銅がそれであり、型式というのはその銅像の形状 *σχῆμα* であり、両者から成るものというのはこれらの結合体 *σύνολον* なる銅像のことである。——したがって、もしも形相 *εἶδος* が質料よりもより先であり、より多く存在する *μᾶλλον ὄν* ののであるならば、同じ理由 *λόγος* によって、形相はまた、形相と質料との結合体よりもより先のものであろう (1029a2-7)。

ここでは、「基体」ということで、「質料」「型式・形相」、そして両者からなる「結合体」が取り上げられ、「銅像」を具体例に、質料に該当するのが「青銅」であり、型式（形相）に該当するのが「銅像の形状」であり、そして、「銅像」は両者からなる結合体に該当するとされている。これらの説明は、むろん、「定義」のような厳密なものではないが、しかし、「形相（型式）」「質料」「結合体」三者についての一応のイメージを持つにはそれなりの有効性をもっている。また、形相が質料および質料を含む結合体より、存在性において「より先 *πρότερον*」であるともいわれているが、この存在性における「より先」「より後」の問題は、基本的には「生成・消滅」にかかわってくることなので今はさて措くこととし³⁴、ここでは、われわれの課題についての考察をすすめることにしよう。

アリストテレスは、上記の引用文に続き、「いまここに、実体とはそもそもなにか *τί ποτ' ἐστὶν ἡ οὐσία* ということの概略だけは述べられた」として、先の基体の規定を援用しつつ、「実体」に対し、「基体（主語）についての述語にならず、他のものがそれについての述語になる *τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα*」という周知の規定³⁵を与える (1029a7-9)。ただし、この実体規定は、先に見たように、「実体以外のものとの関連において主語的である」という第二義的なそれにすぎないので、アリストテレスは、ただ

ちに「ただこのように定義しただけではいけない、これだけでは十分でない、なぜなら、この定義はそれ自体不明瞭であるだけでなく、これでは質料こそ実体であるということになるから」（1029a9-11）として、質料が実体たりえない理由についての議論を以下のように展開するのである。

彼は、まず、「質料」について、「それ自体として何か $\pi\iota$ でもなく、どれほどの $\pi\omicron\sigma\omicron\nu$ でもなく、その他、あるもの $\tau\omicron\ \delta\upsilon\nu$ を規定するどんなものとも言えないもののこと」であり、また、「それら（規定）の各々がそれについて述語づけられるが、その存在性 $\tau\omicron\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ はそれら各々の述語（カテゴリー）とは異なるような何か」であるとする。そして、「実体以外の述語は（実体に）述語づけられるが、これ（実体）は質料に述語づけられる」ものであって、「この終極的なものそれ自体 $\tau\omicron\ \epsilon\sigma\chi\alpha\tau\omicron\nu\ \kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\omicron$ （質料）は、何かでもなく、どれほどのでもなく、その他のいかなるものでもない」というのである（1029a20-25）。

こうした質料への言及は、確かに或る種の規定を与えているといえるのではあるが、しかし、「A は B である」といった厳密な意味での定義とはなっていないことに注意しておく必要があるだろう。それはともかく、ここでは、質料がカテゴリーに属するものでないことが明言されており、質料とは、何かに述語づけられるカテゴリーとは性格を異にしている、それ自体は「終極的 $\epsilon\sigma\chi\alpha\tau\omicron\nu$ 」ではあっても無規定なものであり、むしろ実体カテゴリーによって述語づけられるものである、とされている。つまり、質料それ自体はどのようなカテゴリーでもないがゆえに無規定たらざるをえないが、しかし、「まさにそれであるところのもの＝本質 $\tau\omicron\ \tau\iota\ \eta\nu\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ 」である「実体」によって述語づけられるのであれば、それによって質料は「或る何ものか」たりうることになってくるのである。

しかしながら、もし、そういうことであるなら、この質料こそが、まさにさきの「基体についての述語にならず（つまり、カテゴリーでない：引用者）、他のもの（この文脈では実体：引用者）がそれについての述語になる」という実体規定にぴたりと合致することになってくるのであるから、「質料こそが実体である」といわねばならないことになるだろう。しかし、アリストテレスは、「それは不可能である $\alpha\delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\nu$ 」とする。なぜなら、「離れて在る

こと τὸ χωριστόν と或るこれであること τὸ τόδε τι とが最も主として実体に属すると認められているから」である (1029a27-30)。

ここに、実体を無規定的な質料と区別するための指標として、「離れて在ること τὸ χωριστόν」および「或るこれであること τὸ τόδε τι」の二つが提示されているが、アリストテレスは、実体を特徴づけるのに、この二つの特性、すなわち「離在性」および「指示的特定性」にしばしば言及している³⁶。

まず、「離在性」についてであるが、「場所において、エイドスにおいて、思考において、離れて在る χωριστῶ ἢ τόπῳ ἢ εἵδει ἢ διανοίᾳ」 (1052b17) といった記述、あるいは、「本質規定 ὁ λόγος や型式 ἡ μορφή は、或るこれ τὸ τόδε τι であることによってロゴスにおいて離在的」であるが「これら (形相と質料) からなるもの (結合体) は、これらにのみ生成・消滅があるのだけれども、端的に離在的 χωριστόν ἀπλῶς」 (1042a28-31) といった記述からも窺われるように、「離在的」にも、「思考やエイドスにおいて」そうである場合と、「場所的」あるいは「端的に (無条件的に)」そうである場合とがある。前者は、たとえば、家の本質である「家であること」は、「思考において」「エイドスにおいて」、個々に存在する家とは別に、それ自体として把握することができるといったことを意味している。また、結合体についていわれる後者は、前者の「離在的たる本質規定」が、ものとして実在する「この家」から思考やエイドスにおいて抽離しなければならなかったのとは違って、結合体自体が、「場所において」、端的・無条件的に「離在的」であるということを意味している。

また、もう一方の特性である「或るこれであること τὸ τόδε τι」については、「これ τόδε」が「個別的なもの」を指し示しているとする解釈があるけれども³⁷、しかし、すでにみたように、実体に対する呼称として、‘τόδε τι’ は、他の ‘οὐσία’ および ‘τί ἐστι’ と何ら区別なく用いられているという牛田の指摘からして、実体における「指示的特定性」を意味すると考えるべきであろう³⁸。というのも、「何であるか (本質=実体)」をいうためには、ともあれ、その「なに」についての対象性が「これ」として特定されていないからである。実体の特性としての「或るこれ τόδε τι」とは、このような「指示的特定性」の謂いにほかならないのである。

さて、以上、実体規定についてみてきたが、注意すべきは、こうした考察は、実体の事例として最初に上げられていた単純物体や生物や諸天体にもそのまま及ぶものである、ということである。「哲学語彙集」において列挙されていた(1)から(4)までの実体³⁹は、一見すると、外在的な客体として存在する諸物体と、実体をそれたらしめる本質規定とに二分されているようにみえるので、「実体」即「物体」という等式を認めてしまう誤解を生みやすい⁴⁰。もし、実体がそのまま物体であるのなら、実体をめぐる面倒な議論は、全く、必要なかったはずである。「実体」とはあくまでもカテゴリーであり、「離在性」と「指示的特定性」とによって特徴づけられる認識枠組みにほかならないのであって、単純に物体(ソーマ)と同一視されてはならないのである。

アリストテレスは、『形而上学』第7(Z)巻も終わりに近いところで、実体について、次のように述べている。

実体は、結合体 σύνολον とロゴス(本質規定)とに区別されるが、——私の意味するところでは、一方は、そのロゴス(本質規定=形相)が質料と結びついているものとしての実体であり、他方は全くのロゴスそのものであるが——、前者の意味での実体には生成があるので消滅もあるが、しかしロゴスとしての実体には、生成もないので消滅するということがあるのではなくて、——というのも、「家であること」(家のロゴス)は生成することなく、生成するのは「この家」(質料と結合した家)であることだから——生成と消滅なく、ありそしてあらぬのである(1039b20-26)。

ここでは、実体について、ロゴス(本質規定=形相)が質料と結びついている結合体とロゴスそのものとにまとめられているのであるが、ロゴスとしての実体、たとえば「家であること」には生成も消滅もあり得ないので、「あるとするかあらぬとするか εἶσι καὶ οὐκ εἰσίν」以外にない、ということにならざるをえない。一方、質料と結びついた結合体、たとえば「この家」は、それが「家」たるためには家のロゴスあるいは形相によって、家の材料たる

質料が条件づけられていなければならないだろう。しかし、もしこうした材料（質料）がたとえば火災によって燃え尽きたとすれば、「この家」は「消滅」しもはや存在することはない。つまり、結合体における実体性は、質料の不定性のゆえに、その恒常的同一性をつねに脅かされているのである。

このことから、アリストテレスは、こうした「おのおのの感覚的な αἰσθητός 諸実体には、定義 ὁρισμός も論証 ἀπόδειξις もない」とし、その理由を「これら感覚的な諸実体が質料をもつものであり、その質料の本性 φύσις は、まさにあることもあらぬことも可能なもの ἐνδέχασθαι καὶ εἶναι καὶ μὴ」である点に求め、そして、このゆえに「個々の感覚的実体はすべて消滅的である」とするのである（1039b27-31）。

のちにふれるように⁴¹、量のカテゴリーにかかわる「増大と減小」、性質のカテゴリーにかかわる「変化」、場所のカテゴリーにかかわる「移動」のいずれもが実体の属性にかかわる転化（あるいは運動）であるのに対し、「生成・消滅」は、実体そのものの存在と非存在にかかわる転化（あるいは運動）である。したがって、結合体における生成・消滅は、結合体そのものの存在・非存在を意味することになるが、それは、「あることもあらぬことも可能」な「質料」によって根拠づけられているのである。

自然的なる生成とは、その生成が自然によってであるところのものであるが、それから何ものが生成するところのそれは、われわれが質料と呼ぶものであり、それらがそれによって生成するところのそれは、自然的に存在する或るものであり、そして、生成してそれになるところのそれは、たとえば人間とか植物 φυτόν とかその他このようなものども、すなわちわれわれが最も本来的に実体であると言うところのものどもである。およそ生成する事物は、自然によるものも技術によるものも、すべて質料をもっている。というのは、これら（生成するもの）の各々は、存在することも存在しないことも可能 δυνατόν καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι であり、この可能性はこれらの各々に内在する質料であるからである（Meta. 1032a16-22）。

ここでは、「自然的に」質料から生成する事例として、「人間」および「植物」が最も本来的な実体の事例として上げられている。人間も植物と同様、「存在することも存在しないことも可能」な何らかの質料から「自然的に」生成する実体であるので、当然のことながら、ロゴス（形相）としてのそれではなく、「結合体」としてのそれであるということになる。その場合、すでにふれたように、人間における靈魂を形相とし、身体を質料とする周知の図式が直ちに思い起こされることになるだろう。とすると、質料たる身体は、「存在することも存在しないことも可能」な不定なものだということになって、身体そのものにおける実体性が疑われることになってくるのである。

アリストテレスは、質料の実体性を、「反対のものへの転化のすべての場合において、それらの転化の基体 τὸ ὑποκείμενον になっている何かがある」（Meta. 1042a32-33）という理由から、つまり、「他のものの述語とならない」という消極的な理由から認めているのであるが、こうした「基体としての・質料としての実体は一般に認められてはいるが、しかし、これは可能態において δυνάμει あるものである」（ibid. 1042b9-10）と述べることで、「離在性」と「指示的特定性」によって特徴づけられる実体とは明らかに区別している。

さらに彼は、「人間は教養的である」「人間は歩行している」のように、主語たる基体に属性たる「教養的」「歩行している」が述語づけられている場合には、基体として主語は実体であるが、「このようなものではなくて、述語となるもの τὸ κατηγορούμενον が或る形相、或るこれである限りは、最終のもの τὸ ἔσχατον は、質料であり、質料的実体 οὐσία ὑλική である」（ibid. 1049a35-36）として、「実体（主語）—属性（述語）」という関連枠組みと「質料的実体—或る形相、或るこれ（＝実体）」という関連枠組みとを明確に区別している。

牛田は、後者の場合について、「質料的実体と形相的実体」との間に成立する「たがいに『他のもの』としてかわることのない実体の内部的な関係である」⁴²と述べているが、質料が実体であるとされるのは、このような結合体における「形相—質料」という内部的な関係において、質料が形相によって限定される場合に限られるのである。このことが、「人間」における「靈

魂—身体」についていわれるなら、身体は人間の質料ということになるが、形相たる靈魂によって限定されてはじめて「質料的な実体」たりうるようになってくるのである。すなわち、「手は、どのような場合にも人間の部分であるのではなく、（手としての）機能を果たすことができるかぎりにおいてのみ、生命ある ἐμψυχος（靈魂をもつ）ものであるかぎりにおいてのみ、人間の部分であり、生命あるものでないならば、もはやそれは人間の部分ではない」（Meta. 1036b30-32）ということなのである。

アリストテレスは、実体論を展開した『形而上学』第7（Z）巻を締めくくりにあたり、「およそ実体は、実体であるかぎり、自然に従いまた自然の過程によって形成されたものであるから、この自然 φύσιςこそは（こうした自然的な諸実体の）実体であり、構成要素 στοιχείον ではなくて原理 ἀρχή であるようにみえる」（1041b29-31）と述べているが、ここでの自然による実体は、むろん、結合体としてのそれである。注目すべきは、こうした自然的実体をそれたらしめている「自然」もまた実体として捉えられていることである。この「自然が実体である」とは、どういうことなのだろうか。

アリストテレスは、『天体論』において、「自然に関する研究の大部分は、結局、ソーマについての研究になることは明らかである。なぜなら、すべての自然的な諸実体 αἱ φυσικαὶ οὐσίαι はソーマであるか、またはソーマや大きさとともに生成するものだからである。このことは、どのようなものが自然的であるかをきめれば明らかになるし、またおのおののものの観察によっても明らかになる」（298b1-5）と述べているが、われわれのソーマの検討も「自然」への考察へと向かわなければならないだろう。

三 自然的ソーマの原理：自然と運動

さて、アリストテレスは、上に引いた『天体論』の冒頭において、次のように述べている。

自然に関する学問 ἡ περὶ φύσεως ἐπιστήμη は明らかに、ほとんど大部分が、ソーマや大きさ μέγεθος やそれらの諸属性 πάθος ならびに運動 κίνησις

について研究する。がさらに、こうした実体に属するかぎりの諸原理をも取り扱う。なぜかという、自然によって形成されるもの τὰ φύσει συνεστῶτα のうち、その或るものはソーマや大きさであり、或るものはソーマや大きさをもっており、また或るものはそれらソーマや大きさをもつものの諸原理だからである。さて、連続的なものとはどこまでも分割をかさねうるものであり、他方、ソーマとはすべての方向に分割できるもののである。大きさのうち一方向に分割できるものが線であり、二方向にできるものが面であり、三方向にできるものがソーマである (268a1-8)。

ここではまず、自然学が、「ソーマ」「大きさ μέγεθος」「その属性 πάθος」「運動 κίνησις」を研究対象とするものであることが述べられると共に、数学的な概念を援用してのソーマの一般的、抽象的な規定が試みられる。つまり、ソーマとは、「大きさ」のうち「三方向に分割できるもの τὸ ἐπὶ τρία διαιρετόν」というのがそれである。この規定は、とりあえず、自然学の対象としてのソーマが、「三方向に大きさをもつこと」すなわち「立体性」を有するものであることを措定するものではあるが、しかし、この規定にとどまるのであれば、むしろ抽象性を免れることはできないことになる。

アリストテレスは、「自然的なソーマや大きさ τὰ φυσικά σώματα καὶ μέγεθῃ はすべてそれ自ら場所的に動くことのできるもの καθ' αὐτὰ κινητὰ εἶναι κατὰ τόπον」(Cael. 268b14-16) であるとして、自然的ソーマの特性を「運動」という規定性に求めることで、「運動をもたない数学的なソーマ」⁴³からの離脱をはかる。アリストテレスは、こうした自然的ソーマが運動性を有するのは、「自然が運動の原理である φύσιν κινήσεως ἀρχὴν εἶναι」(ibid. 268b16) ことに拠るとするのであるが、「自然的ソーマが運動性を有するのは自然が運動の原理としてあるから」という主張は、いささかトートロジーの感なきにしもあらずである。がしかし、何はともあれ、自然的ソーマを理解するには、「自然」および「運動」が鍵概念となってくるのである。『自然学』ではつぎのように言われている。

ある τὸ ὄν とされるものどものうち、或るものは自然によって φύσει 存在し、他の或るものはその他の原因によって存在する。自然によって存在するものどもは、諸動物とその諸部分および植物 τὰ ζῶα καὶ τὰ μέρη αὐτῶν καὶ τὰ φυτά、土 γῆ、火 πῦρ、空気 ἀήρ、水 ὕδωρ のような単純物体 ἀπλὰ σώματα であり（というのは、これらおよびこのようなものどもをわれわれは自然によって存在すると言っているから）、そして、すべてこれらは、自然によってでなしに作られ存在するものどもにくらべて明らかな差異を示している。というのも、これら（自然的に存在するものども）の各々はそれ自らのうちにその運動および停止の原理 ἀρχὴ κινήσεως καὶ στάσεως をもっているからである（Phys. 192b8-14）。

ここでは、「自然によって存在するもの」の事例として、動物とその諸部分および植物、そして、土、火、空気、水といった単純物体（ソーマ）が列挙されているが、これらに共通するのは、「自らのうちにその運動および停止の原理 ἀρχὴ κινήσεως καὶ στάσεως をもつ」という一点である。このことをより明確化するため、アリストテレスは、「寝台や衣やその他この類の」「技術によって ἀπὸ τέχνης 存在するもの」に言及し、これら技術的な制作物のすべてが「それ自らのうちに転化 μεταβολή へのなんらの衝動 ὁρμή をも植えつけられていない」ことをその特質として上げる（ibid. 192b16-19）。つまり、「運動や停止の原理」が自在的であるか他在的であるかを区分原理とすることで、「自然によって存在するもの」と「技術によって存在するもの」とが区別され、前者にあっては、自らのうちに「転化への衝動」の存することが特質とされているのである。

このことを踏まえ、アリストテレスは、運動（および停止）の原理としての「自然 φύσις」を、つぎのように規定する。

或るものの自然とは、その或るもののうちに第一義的に・自体的に・そして付帶的にではなしに・内属しているところの、その或るものの運動しまたは静止することの原理であり原因である ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ

κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός (Phys. 192b21-23)。

この「自然」に関して与えられた最も厳密な規定において、「第一義的に πρῶτως」と「自体的に καθ' αὐτό」とが併置されている理由について、Ross は、両者が一致しない場合の事例を Simplicius (267.22-268.6) を引きつつ 取り上げ、以下のように説明する。すなわち、「第一義的に」と「自体的に」とは常に一致するものとは限らず、①属性が「自体的に且つ第一義的でなく」主語に現在する場合がある、たとえば「二直角に等しい角をもつこと」は、二等辺三角形に「自体的に」属しているけれども、第一義的ではなく「媒介的に」である、というのも「二直角に等しい角をもつこと」は、第一義的には三角形に述語されるからである、また、②「第一義的で且つ自体的でない」場合もあり、「白さが表面に」や「徳が心魂に」現在するといった事例がそうである、さらに、③「理性的であることと人間」あるいは「三角形であることと二等辺三角形」におけるつながりのように、両特性が結合されている場合もある・・・といった注釈であって、「自然」の規定において二つの限定詞が併置されなければならない理由を明らかにしている⁴⁴。

このように、「第一義的に」と「自体的に」とが常に一致するとは限らないがゆえに、アリストテレスは厳密を期すため、わざわざ、両特性を併置しているのであるが⁴⁵、「自然」と「運動または静止の原理・原因」との関係は、むしろ、第三のパタンに属することになる⁴⁶。

また、つぎの「付帶的にではなしに μὴ κατὰ συμβεβηκός」については、アリストテレス自身が「ここに私は<付帶的にではなしに>とことわっているが、そのわけは、或る人が、自ら医者であって、自らにとってその健康の原因であることになるような場合もあろうからである」(Phys. 192b23-24) という断り書きをつけ加えている。

この断り書きを理解するには、上にみた技術(テクネー)と自然との関係に関するアリストテレスの思想、すなわち「自らのうちに原因をもつ」自然に対して「他者のうちに原因をもつ」技術を対比させるという考え方⁴⁷を念

頭におく必要がある。日常において、技術のひとつである医術を有する医者が自らを治療するといったことは、十分、起こりうることであるが、しかし、その場合、医者自身が治療の原因たる医術を自らのうちに内在させていることになるので、「他者のうちに原因をもつ」という技術の根本規定に抵触してしまうことになる。そこでアリストテレスは、「付帶的 *συμβεβηκός*」⁴⁸ という限定を付け加えることで、「彼が医術を有することは、彼が健康にされる者たるかぎりにおいてではなく、たまたま（付帶的に）この同じ人が医者であるとともに健康にされる者（患者）でもあったからにすぎない」（*Phys.* 192b25-6）として、「医者」と「患者」との「相互分離性」の確保をはかろうとするのである。

このように、「第一義的に」「自体的に」「付帶的にではなしに」という限定詞は、それぞれ、「自然」を厳密に規定する上での役割を担っているのであるが、こうした限定をうける「運動と静止の原理」が自然であるとするなら、「このような原理をもつかぎりのものはすべて自然をもっている」(*ibid.* 192b32-33) ことになるだろう。アリストテレスは、こうしたものの「すべては実体」(*ibid.* 192b33) であるとし、その理由を、こうした原理をもつものは「他のものに拠るのではない」がゆえに「或る種の基体 *ὑποκείμενον* τι」(*ibid.* 192b34) であるから、という点に求めている。

このように、「運動と静止の原理」を自らのうちにもつ自然的実体への言及がひとまずなされるのであるが、「自然」というものの概念的把握にとってより重要なのは、当然のことながら「運動 *κίνησις*」についての理解である。

自然は運動の原理 *ἀρχή* でありまた転化 *μεταβολή* の原理であり、そしてわれわれの研究はこの自然についてであるから、運動のなにであるか *τί ἐστι κίνησις* についての考察をも忘れるべきではない。というのは、これが認識されなくては必然的にまた自然も認識されないからである (*Phys.* 200b12-15)。

この文章は、「運動論」を展開している『自然学』第3（Γ）巻の冒頭に見

えるものであるが、「自然」を「運動」によって定義しようとするのである以上、運動そのものの十全な理解が前提となってくるのは当然のことであろう。アリストテレスは、運動認識を押し進める準備として、まず、「完全現実態 ἐντελέχεια—可能態 δύναμις」⁴⁹という一対の区分原理、および、「或るこれ τόδε τι (実体)」「これほどの τοσόνδε (分量)」「このような ποιόνδε (性質)」「或るものに対して πρὸς τι (関係)」および「その他」のカテゴリー（述語形態）を呈示する。さらに「関係」カテゴリーについて、「超過 ὑπεροχή と不足 ἔλλειψις」および「能動するもの ποιητικόν と受動するもの παθητικόν」とを呈示し、後者については「一般には、動かすもの κινητικόν と動かされるもの κινητόν との関係」であるとの但し書きを添えている(Phys. 200b26-31)。

要するに、アリストテレスは、「運動」のための認識装置として、「(完全) 現実態—可能態」および数種の「カテゴリー」を準備し、それらを援用することで「運動」概念の分析をすすめようとするのである。そして、まずは、後者のカテゴリーによる分析が試みられる。

運動は事柄 τὰ πράγματα を離れては存在しない。というのは、転化するものが転化するのには、常に、実体において κατ' οὐσίαν であるか、量において κατὰ ποσόν であるか、性質において κατὰ ποιόν であるか、場所において κατὰ τόπον であるかであり、しかも、われわれの言うように、これらの述語形態 κατηγορήμα のいずれにも共通にあてはまりながら、このもの τόδε (実体) にも量にも性質にもその他いかなる述語形態にも属しないようなものは、見い出すことができないからである。したがって、上述の存在諸形態から離れて別にはなにものも存在しえないのだから、どのような運動 κίνησις も、どのような転化 μεταβολή も、これら(述語形態)から離れて別には存在しえないはずである(Phys. 200b32-201a3)。

ここでは、「運動」あるいは「転化」が、四つのカテゴリー、すなわち「実体」「量」「性質」「場所」に基づいてそれぞれに存在しうるということが述べら

れているが、『形而上学』第12(Λ)巻においても、同じ四種のカテゴリーに基づく「転化」の分類がなされている(1069b9-13)。すなわち、①実体における「生成 γένεσιςと消滅 φθορά」、②量における「増大 αὔξησιςと減小 φθίσις」、③属性 πάθος(性質)における「変化 ἀλλοίωσις」、④場所における「移動 φορά」がそれであるが、これら四種の「転化」は、上の引用における「運動」の類型としてもそのまま該当する⁵⁰。ともあれ、カテゴリーに基づく分析は、こうした運動形態の相違を浮上させることになるのである。

では、もう一方の認識装置である「(完全)現実態—可能態」による運動分析はどうであろうか。注意すべきは、この一対の用語による分析の場合、上のカテゴリーが対象的に存在しているさまざまな運動を区分する原理として機能していたのに対し、運動概念自体のいわば内在的規定のために援用されていることである⁵¹。

運動とは、可能態においてあるものの、そのように(可能態に)あるものとしての⁵²、その(完全)現実態である ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν (Phys. 201a10-11)。

これが、難解をもって知られる運動の定義であるが、同様の規定がなされている『形而上学』第11(K)巻では、“ἡ τοῦ δυνάμει ἢ τοιοῦτον ἐστίν ἐνέργειαν κίνησις” (1065b16) というように ‘ἐντελέχεια’ がそっくり ‘ἐνέργεια’ に置き換わっている。一般に、アリストテレスが「現実態—可能態」という枠組みによる分析を試みる際には、‘ἐνέργεια—δύναμις’ を用いるのが普通なので、以下の議論では、エンテレケイアとエネルゲイアとを特に区別することなく進めていくこととするが⁵³、ともあれ、「運動」の定義は、ほとんど「可能態」と「(完全)現実態」によってのみ構成されているのである。アリストテレス自身、「理解することが困難 χαλεπή ιδεῖν」 (Phys. 202a2) である、と認めているこの定義の意味するところはどんなことなのだろうか。

この箇所に対する Ross の注釈はきわめて簡潔なものである。すなわち、この規定にみえる ἐντελέχεια は「現実性 actuality」という意味ではなく「現

実化 actualization」を意味しなければならないとした上で、「運動とは、可能性から現実性への経過 passage である」と解釈するのである⁵⁴。しかし、藤沢も指摘するように⁵⁵、もし、「運動 κίνησιςとは経過 ἐντελέχεια である」とするなら、「可能態においてあるものの、そのようにあるものとしての τοῦ δυνάμει ὄντος, ἢ τοιοῦτον」という限定は全く意味をなさないことになるだろう⁵⁶。「運動」概念を理解する鍵は、まずは、「可能態」と「(完全) 現実態」という一対の用語の理解にかかってくるのである。

アリストテレスが「デュナミス」という用語を「エネルゲイア」との対比において考察しているのは、『形而上学』第9 (Θ) 巻においてである⁵⁷。彼は、「デュナミスは、エネルゲイアと同じく、ただたんに運動との関連において言われる場合のそれよりも広い意味をもっている」ので、「まずこの運動との関連において言われる場合のデュナミスについて述べ、エネルゲイアについての規定を与えるときに、他の意味でのそれについても明らかにしよう」という方針を示す(1046a1-4)。そして、まず、①「転化の原理 ἀρχὴ μεταβολῆς」および ②「受動しうる転化の原理 ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς」としてのデュナミス概念を検討し、それぞれを次のように規定する。すなわち：

① 他のもののうちにあるか、他のものとしての（当のもののうちにある）

転化の原理 ἡ ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο (1046a10-11)

② 他のものによるか、他のものとしての（当のものによる）受動しうる転

化の原理 ἡ ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς ὑπ' ἄλλου ἢ ἢ ἄλλο (1046a12-13)

というのがそれであるが、限定句としての「他のものとしての（当のもの）」とは、すでにみたように、たとえば医者が自らを患者として治療する場合のそれに相当する。すなわち、病を治療する原理としての医術は、本来、患者とは別人である医者がある（他のもののうちにある）デュナミスであるが、しかし、患者が医者である場合には、本来なら他のものとしてある医術が、たまたま、当の患者自身のうちに原理として存しうることになるのである。

これらの意味でいわれるデュナミスは、「能動しまたは受動する ἢ τοῦ

ποιῆσαι ἢ παθεῖν」デュナミス (1046a17)、すなわち、「能動的能力」および「受動的能力」であるといえようが、「運動とのかかわり」でいうなら、前者は「なにか他のものを動かし得る能力」として、後者は「なにか他のものによって動かされ得る能力」として理解することができるだろう。

これらの検討を受け、アリストテレスは、「つぎにわれわれはエネルゲイアについて、エネルゲイアとは何か、またそれはどのようなものであるか τί τέ ἐστιν ἡ ἐνέργεια καὶ ποῖόν τι を、規定することにしよう。というのは、それを分析すれば、同時にまたデュナトンと言われるものについても、われわれがただたんにその本性上、端的にまたはなんらかの条件のもとで他のものを動かしまたは他のものによって動かされるようなもの κινεῖν ἄλλο ἢ κινεῖσθαι ὑπ' ἄλλου をデュナトンと言うだけでなく、これとは異なる意味でもそう言っているということが、明らかになるであろうから」(1048a25-30)として、デュナミスの新たな意味の探究をエネルゲイアとの対比において試みるのである。

しかし、実をいうと、エネルゲイアの規定については、「当の事柄 τὸ πρᾶγμα が、デュナミスにおいて δυνάμει とわれわれの言うようなそのような仕方においてでなしに存属していること」(1048a30-32)といった漠然たるいい方がなされているにすぎない。アリストテレスは、「いまわれわれの言おうと欲するところは、その個々ものに基づくエパゴゲーによって ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῇ ἐπαγωγῇ 示されるのであるが、一般にひとはあらゆるものについて定義 ὅλοςを求むべきではなく、類比関係 τὸ ἀνάλογον によっても了解すべきである」(1048a35-37)として、エネルゲイアにかんする截然たる定義を与えることの困難性を指摘しつつ、「類比」による理解を求めるのである。

ことは、認識の根幹にかかわってくる。ここにいわれている「エパゴゲー — ἐπαγωγή」とは、「個別的なものから普遍的なもの τὸ καθόλου への上昇の道 ἑφοδος」(『トピカ』105a13-14)といわれる認識の方式であって、「感覚にとっていっそうよく知られており多くのひとたちに共通」(ibid.a17-18)とされるものであるが、今日にいうところの「帰納 induction」に近いものといえよう。これに対し、「或ることどもが定立されると、これら前提となったことどもとはなにか別のものが、これらの前提によって必然的に結

果する論議の方式」は「推論^{ロゴス} συλλογισμός」と呼ばれ (ibid. 100a25-27)、その推論が「真実な ἀληθής 最初のことども (前提) から出発しておこなわれる」場合を「論証 ἀπόδειξις」と呼んで (ibid. a27-29)、エパゴーゲーとは、明確な区別がなされている⁵⁸。

アリストテレスは、推論を押し進める際の最も確実な原理であると自らがみなしている「矛盾 (律) ἀντιφάσις」について、「或る人々はこの原理についてまでも論証すること ἀποδεικνύναι を要求するが、それは彼らが無教養 ἀπαιδευσία のためである。というのは、何については論証を求むべきで何については求むべきでないかという区別を心得ていないのは、教養のない証拠だからである。なぜなら、すべてのことについて一般的に論証がありうるといわけではないからである」 (Meta. 1006a5-8) と述べているが、論証のさらなる論証を求めることは、結局、「無限進行 εἰς ἀπειρον βαδίζειν」 (ibid. 1006a9-10) に陥ってしまっ、認識そのものの成立自体を不可能にしてしまう、と考えられているのである⁵⁹。

「エネルゲイア」の概念規定についても、事情は同様であるように思われる。アリストテレスが運動概念を規定すべく導入した「エネルゲイア」は、認識がそこから始まる最端の ἔσχατος 原理の一つであって、それ自体はもはや論証の対象とはなり得ないのである。したがって、エネルゲイアの意味内容を理解するには、「個々のものが明白であるという理由によって全体的なものを示す」 (A.Pst. 71a8-9) 「エパゴーゲー」に拠るほかなく、つぎのようなデュナミスとの「類比関係 τὸ ἀνάλογον」による了解が求められることになるのである。

一般にひとはあらゆるものについて定義 ὅλος を求むべきではなく、類比関係 τὸ ἀνάλογον によっても了解すべきである。すなわち、現に建築しているものが建築しうるものに、目ざめているものが眠っているものに、現に見ているものが視力をもってはいるが目を閉ざしているものに、また材料 ὕλη から形作られたものがその材料に、完成したものが未完成なものに対してのような類比関係を。そこで、この対立項の一方によって現実態が

規定され、他方によって可能的なものが規定されるとしよう。すべてのものがひとしく同様に「現実態において ἐνεργεία」と言われるのではなくて、A が B のうちにまたは B に対してあるように、そのように C は D のうちにまたは D に対してあるような類比によってそう言われるのである。たとえば、その或る場合は運動 κίνησις がデュナミスに対する仕方のようであり、或る場合は実体が特定の質料に対する仕方のようである（Meta. 1048a36-b9）。

ここに列挙されている、①「現に建築しているもの—建築しうるもの」、②「目ざめているもの—眠っているもの」、③「現に見ているもの—視力をもってはいるが目を閉ざしているもの」、④「材料から形作られたもの—材料」、⑤「完成したもの—未完成なもの」といった個々の事例において、前者をそれぞれ A、後者をそれぞれ B とし、現実態を C、可能態を D とするならば、「 $A : B = C : D$ 」という類比的な関係が成立する。そして、アリストテレスは、こうした A および B における具体的事例からのエパゴーゲーによって、現実態と可能態について了解するように求めているのである。

「現実態」および「可能態」は、以上のことから窺われるように、特定の事物を対象とするような概念ではなく、或ることが「現実的にあるか」あるいは「可能的にあるか」といった物事のあり方の様相を指し示す概念である⁶⁰。アリストテレスは、エネルゲイアとデュナミスとをこうした物事の様相を分析し把握するため装置として鍛え上げ、とりわけ、力動性を本質とするような対象の分析に援用していく。そして、力動的なものの典型である「運動」に対しても、この様相にかかわる両概念を活用することで、「運動とは、可能態においてあるものの、そのように（可能態に）あるものとしての、その（完全）現実態である ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἡ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν」 (Phys. 201a10-11) といった規定を与えることになるのである。

しかし、この規定は、定義としてはいかにも茫漠としている。アリストテレス自身、運動規定が鮮明たりえない理由について、次のように述べている。

運動がこのような無規定的 ἀόριστοςと思われる理由は、それをあるもの τὸ ὄν の可能態としてもまた現実態としても定めることができないからである。というのは、どれほどかの量であることの可能なものも、また現実態においてどれほどかの量であるものも、運動するものではないことは必然だからであり、しかも運動は、なんらかの現実態ではあるが ἐνέργεια εἶναι τις、未完了的 ἀτελήςであると思われるからである。そして、そう思われる理由は、運動がその現実態であるところの可能的なもの τὸ δυνατόν が未完了的だからというにある。そしてまさにこのゆえに、運動のなにであるか τί ἐστίν をとらえることが困難なのである (Phys. 201b27-33)。

運動は、端的に「可能態」あるいは「現実態」のどちらか一方の様相にあるものとして割り切ることができない。たしかに「現実に」存在するのではあるが、しかし、運動における「可能的なもの」がすべて現実化して完了してしまった様相にあるものではなく、あくまでもその可能性が未完了的なまま保持されている様相にある現実態なのである。

アリストテレスはまた、上の定義における限定句の部分 (ἢ τοιοῦτον, or ἢ δυνατόν⁶¹) にわざわざ言及し(「私はここで<として>といったが λέγω δὲ τὸ ἢ ὥδι」 ibid. 201a29)、青銅と運動(彫像活動)とを具体例としつつその意味するところを説明しようと試みている。すなわち、「青銅は可能態としては彫像たりうるが、しかし、(彫刻するという)運動は、青銅としてのかぎりの青銅の現実態ではない。というのは、青銅であることと可能的に何かであることとは同じではないからである。もし、このことが端的にロゴスにおいて同じであるなら、青銅の青銅としてのかぎりの現実態が(彫刻するという)運動であるということになるだろう。しかし、両者は同じことではないのである」(ibid. 201a29-34: 傍点引用者)というのである。

そして、「可能的なものの・可能的なものとしての限りにおいてのそのの・完全現実態 ἢ τοῦ δυνατοῦ, ἢ δυνατόν, ἐντελέχεια」(201b4-5)という先の運動の定式に、建築活動の場合を「建築可能的なものの・建築可能的なもの

としてかぎりにおいてのそのの・現実態が建築活動である ἡ τοῦ οἰκοδομητοῦ ἐνέργεια, ἡ οἰκοδομητὸν, οἰκοδόμησις ἐστίν」 (Phys. 201b9-10) というように重ね合わせ、つぎのような説明を加えている。

建築可能的なものの現実態は、この建築活動 οἰκοδόμησις であるか、あるいは家 οἰκία であるかのいずれかである。しかし、すでに家が存在しているときには、もはやそれは建築可能的 οἰκοδομητὸν なものではなくなっている。だが、建築されること οἰκοδομεῖται は建築可能的であることなのだから、必然的に建築活動が現実態であることになる。そして、建築活動は或る種の運動 κίνησις τις なのである。それだけでなく、その他の諸運動の場合にも、これと同じことが言われよう⁶² (ibid. 201b10-15)。

少しく敷衍してみればこういうことになるであろう。完成した家は、確かに現実態においてあるものではあるが、一方で、「建築可能的」という規定性そのものも、家が完成する（現実態となる）とともに無意味なものになってしまう。「建築可能的」という規定が現実のものとして（現実態において）意味を持ち続けるのは、建築活動という運動が持続している限りにおいてのことなのである。換言すれば、建築活動という運動は、家となることの可能なものが家として完成するまでの間、あるいは、家の建築（運動）が未完了で可能性の様態が保持された状態にある場合にのみ、現実のものとして機能できることになる。「可能的なものの・可能的なものとしての限りにおいてのそのの・完全現実態 ἡ τοῦ δυνατοῦ, ἡ δυνατόν, ἐντελέχεια」 という運動定義が意味するところは、以上のようなことであると考えられるのである。

さて、以上、自然的ソーマをそれたらしめている「自然 φύσις」「運動 κίνησις」、および「現実態 ἐνέργεια」「可能態 δύναμις」についての概念的検討を重ねてきたが、自然的ソーマは、こうした基本的な概念によってその存在性に関する探究がなされているのである。その具体的なあり方は、すでに何度かふれているように、火、空気、水、土といった単純物体であり、これらから構成される物体であり、さらに生命をもった動物や植物であり、さ

らに、「神的な」と形容される天体である。アリストテレスは、こうした自然的ソーマのすべてを、「ピュシス（自然）」という一貫した原理のもとに把握し、それらの体系的な構造化を試みている。

われわれの身体も、まずはこうした自然体系の中に位置づけられているのであって、その自然存在性については、他の諸ソーマと全く同一の原理・原則による統一的な世界観のもとで把握されている、といってよい。節を改めて検討をすすめることにしよう。

第二節 自然的ソーマの諸相：生物と無生物

一 自然的世界（コスモス）とソーマ

アリストテレスが構想した体系的な宇宙観・世界観は、すでに古代世界において圧倒的な権威を確立しており、そのあまりの影響力のゆえに、近代科学が誕生するにあたって、むしろ重大な障害物になったとさえ評されるものである⁶³。そうした彼の宇宙観、ないし世界観は、『自然学』『天体論』『生成消滅論 De Generatione et Corruptione』『気象論 Meteorologica』などにおいて展開されているが、ここでは、ソーマと運動とに焦点を絞りつつ、ごく簡単に素描しておくことにしよう⁶⁴。

まず、マクロの宇宙観についてであるが、アリストテレスは、『天体論』において、「ウーラノス οὐρανός」の意味について、①宇宙の最外周をなす実体 οὐσία（＝恒星天球）、あるいは宇宙の最外周上に存在する自然的なソーマ（＝恒星）、②宇宙の最外周に直接接続しているソーマ（月、太陽、惑星を含む）、③最外周によって取り囲まれたソーマの全体 τὸ ὅλον ないし総体 τὸ πᾶν（＝全宇宙・コスモス）、の三つを上げているが（278b11-20）、③の全宇宙は、②のウーラノスに位置づく月 σελήνη を境にして、それより上方の「火や空気とは異なる物体でしめられている」（Meteor. 340b6-7）天界と、四元素およびそれらから構成されたソーマで満たされている月の下の世界（月下界）とに二分されている。

こうした彼の宇宙観において注目すべきは、それがあくまでもソーマを中核としつつ構想されていることである。このことは、「すべてのソーマは連続的 *συνεχές* で、或るときにはこのような状態に、或るときにはあのような状態におかれ、秩序づけられており、このソーマ全体の構成 *σύστασις* が宇宙 *κόσμος* であり天界 *οὐρανός* である」⁶⁵ (Cael. 280a19-22) といわれていることから明らかであるが、このように、宇宙を秩序づけられたソーマによって構成されたものとする見解は、たとえば、霊魂（プシューケー）を原理とするプラトンの宇宙観⁶⁶とは鋭い対照をなしている。

アリストテレスによれば、こうした宇宙は、ただ一つのみ存在するだけであって (Cael. 276b21)、生成したもののでも消滅することのできるものでもなく (ibid. 283b26-27)、「完全な球形 *σφαιροειδής*」 (ibid. 287a9-10) をなしているものである。そして、この宇宙の中心には、これもまた球状をなす大地 *γῆ* (=地球)⁶⁷ が位置していて、その中心を宇宙のそれと共有しつつ静止している (ibid. 296b6-22)。最外周に位置する天界と中心に位置する地球とのあいだに、自然的なソーマのすべてが存在することになるのであるが、アリストテレスは、この自然的なソーマについて、まず、以下のような運動規定によって接近を試みている。

われわれの考えでは、自然的なソーマや大きさ *τὰ φυσικὰ σώματα καὶ μεγέθη* はすべてそれ自ら場所的に *κατὰ τόπον* 動くことのできるものだということである。なぜなら、自然がそれらの運動の原理だとわれわれは主張するからである。さて、場所的な運動、すなわちわれわれが移動 *φορά* と呼んでいるものはすべて、あるいは直線的 *εὐθεία* か、あるいは円環的 *κύκλῳ* か、あるいはまたこの両者の混合したものかである。というのも、この両者だけが単純な運動だからである。そしてその理由はといえば、直線と円と、これら二つの大きさだけが単純だからである。ところで、円環的とは中心をめぐる運動のことであり、直線的とは上へと下への運動のことである、また、上へと私が言うのは、中心から離れるものをさし、下へと言うのは中心へ向かうものをさすのである。かくして単純な移動はすべ

て必然的に中心から離れる運動か、中心へ向かう運動か、中心をめぐる運動かいずれかでなければならない⁶⁸ (Cael. 268b14-24)。

アリストテレスは、「自然においては、どの類の場合も、一は多よりも、単純なものは合成的なものよりも先」(ibid. 286b16-17)とする原則を認めているが、ここでは、自然的ソーマに対し、自ら場所的に動くことができるものという規定を与えた上で、その場所的な運動(すなわち移動)については、①中心をめぐる円環的運動、②中心から離れる直線的な上昇運動、③中心へ向かう直線的な下降運動の三つに分類している。②と③の上下への運動は、次にふれるように、いわゆる四元素に割り当てられた「単純な運動」であるが、では、①の単純な円環的運動とは何に割り当てられた運動なのだろうか。

アリストテレスは、「単純物体の運動は単純であり、合成物体の運動は混合的 μικτός であって、合成要素のうちの優勢なもの τὸ ἐπικρατοῦν にしたがう」としたうえで、「円運動が単純な運動であり、単純な運動が単純物体であるとすれば、自らの本性に従って円運動するような単純物体が存在しなければならない」として (ibid. 268b28-269a7)、四元素とは別種の「或るソーマ的な実体 τις οὐσία σώματος で、地上のあらゆるものより神的神秘 θεϊότερος でかつより先なる προτέρος」(ibid. 269a30-32)「第一のソーマとしてのアイテール αἰθήρ」を、そうした円運動をする単純物体であるとするのである (ibid. 270b21-22)。

単純な円運動は、上向運動対下向運動のような対立をもたず、恒常的で完全なものとされるが、こうした円運動をするソーマであるアイテールは、中心に向かって動いたり中心から離れて動いたりする上下運動をもたないがゆえに、軽さも重さもなく(中心に向って動くものが重く、中心から離れて動くものが軽いのであるから)⁶⁹、また、反対の運動が存在しない以上、生成・消滅あるいは増大・減小といったこともありえないことになって、つまりは「不生 ἀγένητον・不滅 ἀφθαρτον・不増 ἀναυξές・不変 ἀναλλοίωτον」であるとされるのである (ibid. 270a12-17)。

こうした特性を有するアイテールはまた、恒星 ἐνδεδεμένοι ἀστέρεςやこれらに乗せて回転している天球 σφαῖρα を構成する元素でもあるが⁷⁰ (Cael. 289a11-32)、しかし、月下界において、さまざまなカテゴリーのもとでの運動(生成・消滅、増大・減小、質的变化、場所的移動)をなすソーマとは全く性質を異にしている、これらとは何らの共通性も持たず⁷¹、ただ、円運動だけを行うことができるとされている。つまり、天界を構成する単純物体としてのアイテールは、われわれが目にしてゐる月下界における単純物体やそれらからなる合成体とはおよそ正反対と言えるほどに存在様相を異にしているのである。

しかし、もし、最外周の天球から月にいたるまでの天界と月から大地までの月下界とのあいだに、ただ完全な断絶があるのみでなんらのかかわりも見いだせないのであれば、当然のことながら、コスモスとしての統一性が失われることにならざるをえないだろう。アリストテレスは、その統一の原理を、運動の連鎖に見いだそうとし、『気象学』において、次のように述べている。

この領域(月下界)は、必然によって天界の移動に連続しており、それゆえそのすべての(運動)能力 δύναμις は、そのところから統御されているのである。なぜなら、すべてのものの運動の始まりがそこからくるかのもの(諸星)をもって第一の原因とみなさなければならないのであるから。それに加えて、そのようなものは、永遠的で場所的に終点のない運動をしつつ、つねに完全な状態にある。だがそれ以外のすべてのソーマ(四元素)は、それぞれ限界づけられた場所に分かれて存在している。それゆえ、火および土とそれらに同類のもの(水と空気)は、大地のまわりに起こる諸現象の質料因であるとみなされねばならない(というのは、われわれは、基体として存在し変化をこうむるものをこのような名前と呼ぶのであるから)。しかし、諸元素の運動の始まりがそこからくるという意味での原因(始動因)は、永久に運動するもの(アイテール)の能力に帰せられなければならない⁷² (Meteor. 339a22-33)。

つまり、月下界におけるソーマの運動の原因を、場所的に終点のない永久運動するアイテールからなるものに求めることで、そこに「動かすものの一動かされるもの」という運動連鎖が生来することになり、天界と月下界とのあいだに一応の連続性が保持されることになってくるのである。しかし、月下界におけるさまざまなソーマの運動原因が天界に求められるのはよいとしても、同じく自然的実体である天界におけるソーマそのものの運動原因はどこに求められるのであろうか。

アリストテレスによれば、「動かされるものはすべて何ものかによって動かされるのでなければならぬ ἅπαν τὸ κινούμενον ὑπὸ τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι」(Phys. 241b34)とされるのであるが⁷³、「動かすもの」は、当然、この規定における「何ものか」ということになる。彼はまた、「どの場合にも、動かすもの τὸ κινούν は動かされるもの τὸ κινούμενον から区別されていなければならない」(Phys. 255a16-17)とも述べているが、となると、アイテールをも含む自然的ソーマの規定、すなわち「自らのうちに運動（および静止）の原理をもつ」というそれと折り合わなくなってしまうように見える。というのも、自らが自らによって動くのであれば、そこに「動かすもの」と「動かされるもの」との区別が存在するようには思われなからである。

アリストテレスは、この問題に対して、こう、答える。すなわち、もし、動くものがそれ自身のうちに運動の原理をもたないのであれば、他のものによって動かされることは明白であることになるし、一方、動くものがそれ自身のうちに運動の原理をもつ場合には、そのものの或る部分がそれ自体として動くところのものとなっている、というのである⁷⁴。前者の場合を理解するのに困難はないだろう。すでにみたように、「彫刻家が彫像を制作する」「大工が家を建築する」といった技術の場合を考えてみればよいからである。しかし、後者についての言及は、いったい、何を意味しているのだろうか。

このことについて、アリストテレスは、現実態と可能態という分析枠組みを援用し、次のような説明を試みている。すなわち、可能態においてあるものは現実態へと進行するのであり、運動は動かされうるもの τὸ κινητόν の未完了的な ἀτελής 現実態である； 他方、動かすもの τὸ κινούν はすでに現実

態においてある、たとえば、熱いものが熱くするのであり、一般に、形相を所有するものが形相を生むのである；それゆえ、（もしものが全体としてそれ自身を動かすとするれば）同じものが同じ関係において同時に熱いととも熱くないことになろう；したがって、それ自身を動かすもの（自然的ソーマ）のばあいも、その或る部分が動かし、他の部分が動かされるとしなければならない・・・、というものである⁷⁵。

要するに、運動の原因者としての「動かすもの」は、原因者である以上、「現実態」においてあらねばならないが、一方、「動かされるもの」が運動過程にあるときには、確かに「現実態」においてあるとは言えても「未完了的」なそれであるがゆえに、両者を同一視することはできないことになる、というのである。前節第二項において検討したように、形相と質料との結合体である自然的ソーマのばあいには、「基体—述語」関係が、いわば自己内関係として内在していたのであった。そこで、ソーマにおける「動かすもの」としての「形相」が、「動かされるもの」としての「質料」を、「形相」に向けて動かすことで現実態としての結合体（ソーマ）が現在する、というように考えるならば、自己運動するかに見える自然的ソーマにあっても、「動かすものと動かされるものとは別」という運動にかかわる基本原理に抵触しないことになってくるのである。

以上、「動かすもの—動かされるもの」という運動連関について述べてきたが、しかし、われわれの当面の問題は、月下界の自然的ソーマの第一原因者たるアイテールを「動かすもの」は何か、ということであった。この問題は、実のところ、「自然学」の範囲を超えてしまうような問題なのである。

アリストテレスは、『自然学』第8（Θ）巻において、「動かす—動かされる」という運動連関を、人間（A）が自分の手（B）に棒（B'）をもって石（C）を動かす、といった具体例によって、石は棒によって動かされ、棒は石を動かすとともに手によって動かされ、さらに手は棒を動かすとともに人間によって動かされるのだけれども、しかし、人間は、もはや他のものによって動かされて動くのではなく、逆に他のものを動かす原因者として、運動連鎖の最初の位置を占めている、といった連関性を指摘している⁷⁶。

この運動系列を一般化すれば、 $A > B > B' > B'' > \dots > C$ ということにな

るのであるが、Aは他のものを動かすけれども自らは他のものによって動かされえないものであり、B、B'、B''・・・という系列は、Aによって動かされるとともにCを動かすものである。そして、CはB系列に位置づくものによって動かされるけれども、もはや他の何ものをも動かすことはない⁷⁷。しかし、もし、「動かされるものはすべて何かによって動かされるのでなければならぬ ἀνάγκη πᾶν τὸ κινούμενον ὑπὸ τινος κινεῖσθαι」(Phys. 256a13-14)のだとしたら、B系列やCに属するものは問題ないにしても、運動連鎖の最初に位置するAは、一体、何によって動かされることになるのだろうか。月下界における運動連鎖の第一の原因者とされる「アイテール」についての問題も、これと全く同質のものであるといつてよい。

結論的にいうと、究極において「それ自身は動かされえないものでありながら他のものを動かす」(ibid. 257b24) ところの「第一の動かすもの τὸ πρῶτον κινούν」は、「永遠な運動を無限な時間を通じてひき起こす」ものであり、「不可分割的で、部分をもたず、どんな大きさをももたない(非物体的な)もの」であって(ibid. 267b24-26)、もはや、自然的宇宙には属することのない形而上的存在者として想定されているのである⁷⁸。そして、この存在者が、自然学を超えた問題を取り扱う『形而上学』において、「第一の不動の動者 τὸ πρῶτον κινούν ἀκίνητον」⁷⁹と呼ばれているのは周知のことであろう。そして、この「第一の不動の動者」が他のものを動かすのは、物理的な連続性や接触によるなどということはむろんありえず、「思惟的な対象 τὸ νοητόν が思惟する者を動かすように」(Meta. 1072a26)、あるいは、「愛されるもの ἐρώμενον が愛するものを動かすように」(ibid. 1072b3)、あたかも他のものを惹きつけるようにして動かす、とされているのである。

以上、自然的コスモスにおける運動連鎖あるいは運動系列と、その究極の原因者についてみてきたが、「動かされるものは動かすものによって動かされる」という基本テーゼは、当然のことながら、生物、無生物を問わず、月下界において実体として存在するあらゆるソーマにおいて貫徹されているはずである。これまでのところ、主として、マクロの世界において「離在的に存在する実体」ということを念頭において見てきたが、しかし、結合体の内部構造というミクロの世界においても、それが自然物から構成されているの

である以上、なんらかの運動性が想定されなければならないはずである。

アリストテレスによれば、われわれの身体や動物のからだは、①土や水といった単純物体からの合成物のレベル、②これらの合成物から構成される骨や肉や血液といった同質部分 *τὰ ὁμοιομερῆ* のレベル、③同質部分から構成される顔や手といった異質部分 *τὰ ἀνομοιομερῆ* のレベルのそれぞれから成り立っているとされる⁸⁰。となると、われわれの身体も根本においては単純物体から形成されていることになるのだから、単純物体のもつ運動性が身体内においてなんらかの作用を及ぼしていると考えなければならないことになる。単純物体は、身体に限らず、あらゆるソーマの質料あるいは構成要素 *στοιχεῖον* となるものであるから⁸¹、まずは、この単純物体の運動性を見きわめておく必要があるだろう。

アリストテレスは、エムペドクレスと同じく、月下界における単純物体の数を、「火 *πῦρ*」「空気 *ἀήρ*」「水 *ὕδωρ*」「土 *γῆ*」の四つとしているが⁸²、注意すべきは、これらの単純物体は、あくまでも構成要素 *στοιχεῖον* (元素) としてのそれであって、われわれが経験的に知っているものと同一視してはならないということである。彼は、「(経験的な) 火と似ている単純物体は火的 *πυροειδές* ではあるが火 *πῦρ* ではないし、また、空気に似ている単純物体は空氣的なるもの *ἀεροειδές* である。このことは他の単純物体についても同様である」(『生成消滅論』330b23-25) と述べることでこのことを明確にしている。つまり、今日のわれわれが経験的に知る金属としての金、銀、銅などを、元素としての Au、Ag、Cu などと同一視できないのと、事情は何ら変わることはないのである。

さて、単純物体の運動性についてであるが、「おのおのの構成要素 *στοιχεῖον* にはなにか或る固有な運動 *τις οἰκεία κίνησις* があり、そして単純物体の運動は単純」(Cael. 303b4-5) なのであるから、これら四つの単純物体は、それぞれ固有の単純運動 *αἱ ἀπλᾶι κινήσεις* を有することになるだろう。すでにみたように⁸³、単純運動とは、①中心から離れる直線的な上昇運動、および、②中心へ向かう直線的な下降運動の二つであったが、アリストテレスは、「すべてのものの下に沈むものを絶対的に重く *ἀπλῶς βαρὺ*、すべてのものの上に浮かび出るものを絶対的に軽い *ἀπλῶς κοῦφος*」(ibid. 311a16-18) とする原

則を導入し、さらに、「絶対的に軽い」とは「妨げられなければつねに上へ ἀεὶ ἄνω と動く本性をもつ」ことであり、「絶対的に重い」とは「妨げられなければつねに下へ ἀεὶ κάτω と動く本性をもつ」ことであるとの規定を与える (ibid. 311b14-16)。

ここでの「上」とは、むろん、最外周たる天界の方向、「下」とは宇宙の中心に位置する大地（地球）の方向を指しており、したがって、「すべてのものの下に沈むものは、中心に向かって πρὸς τὸ μέσον 動くのであるから、すべてのもの上に浮き上がるものは、必然的にこれらが運動しているその場所の最外周に向かって πρὸς τὸ ἔσχατον 動くのでなければならない」ことになってくる (ibid. 312a3-5)。

こうした原則を立てたとき、「火」は、「すべてのものよりも上へと浮揚するもの」で「明らかに最外周に向かって動く」ような、「それ自身はなんらの重さをもちえない」絶対的な軽さを本性とするものであり、これと対照をなす「土」は、「すべてのものの下へと沈み、沈むものは中心に向かって動くのであるかぎり、なんらの軽さをもたない」のであるから、絶対的な重さを本性とするものということになる (ibid. 311b21-29)。これに対し、「空気」と「水」とは、それぞれ軽さと重さ双方の属性をもつ相対的なもので、

「水のほうは土を除くすべてのものの下へ沈むが、空気のほうは火を除くすべてのものの上に浮き上がる」が、しかし、もし、支えが外されるようなことがあると、「空気は水の場所へ、水は土の場所へと動いて行く」ようなことにもなる (ibid. 312a25-b7)。

アリストテレスは、こうした四つの単純物体における運動性を、『生成消滅論』において次のようにまとめている。

単純物体は四つであるが、そのおのおのは、二つずつの対をなして、それぞれ二つの場所に属している。というのは、火と空気は、限界（＝最外周）に向かって πρὸς τὸν ὅρον 進んでゆくものに属し、一方、土と水は中心に向かって πρὸς τὸ μέσον 進むものに属しているからである。また、火と土は極限に存するものであり、最も混じり気のないものであるが、これ

に対し、水と空気とは中間に位置し、上の二つにくらべれば混合されたものである（GC. 330b30-331a1）。

つまり、「火」および「空気」に対しては「上昇運動」が、「水」「土」に対しては「下降運動」が、それぞれにおける自然本来の運動であるとされるのであるが、このことと「重い」と「軽い」という属性とを併せて考慮するならば、これら四つの単純物体は、自然本性的には、上から下に向かって「火」「空気」「水」「土」という順序での位置的な層を形成することになるはずである。もし、そうだとすれば、これらの単純物体は、いかにしてわれわれの身体はじめ月下界におけるあらゆるソーマの構成要素となりうるのだろうか。次に引くアリストテレスの言葉に、ひとつのヒントがあるのではないか。

すべての単純物体には自然において φύσει 或る運動が属していなければならないということは、つぎの点からも明らかである。すなわち、それらは明らかに運動しているのであるから、もし固有の運動 οἰκεία κίνησιςをもたないとすれば、その運動は必然的に強制による βία のでなければならない。そして、「強制による」とは、自然に反する παρὰ φύσιν ということと同じである。しかし、もし或る運動が自然に反しているとすれば、その運動が反しているところの、自然にしたがった κατὰ φύσιν 運動が必ずなければならない。また自然に反した運動が多くあるとしても、自然にしたがった運動はただ一つでなければならない。なぜなら、個々のものは自然にしたがうときは一つ仕方の運動しかしないが、自然に反するときは多くの仕方の運動をもつからである（Cael. 300a20-27）。

この文章は、文脈的には、単純物体には自然にしたがったただ一つの運動が属する、ということと言わんがためのものであるが、注目すべきは、「強制による βία」あるいは「自然に反する παρὰ φύσιν」という新たな規定が提示されていることである。こうした規定は、永遠なる円運動をし続ける天体

の場合には、何ら考慮する必要のなかったことであるが、月下界においては、たとえば誰かが「土塊」を前方に投げたり上方に投げたりすれば、その「土塊」は「自然に反した」「多くの仕方」での運動をすることになる⁸⁴。

こうした「反自然的」「強制的」な運動は、自らに内在する運動原理によるのではない、いってみれば、他者によってひきおこされる運動なのであるから、その運動原理は、すでに見た⁸⁵「他のもののうちにあるか、あるいは他のものとしての（当のものに）内在するἐν ἄλλῳ ἢ ἡ ἄλλο」ところの「デュナミス」と同定できることになる⁸⁶（Cael. 301b18-19）。そして「たとえば石における下降運動のような自然にしたがった運動は、デュナミスによることでさらに速められるし、自然に反する運動は、一般に、デュナミスそのものだけによって作られる」（ibid. 301b20-22）ことになって、われわれの眼前に展開されるような運動の多様性について、とりあえずは説明できることになるのである。

しかし、こうした単純物体における運動の多様性を説明できたとしても、要するにそれは「場所的運動」に限られるのであって、単純物体からどのようにしてあらゆるソーマが構成されることになるのか、という問いには、到底、応じることとはできないだろう。単純物体のおのおのもまた、それぞれ「指示的特定性」と「離在性」とを特性とする実体であるが、これらが固定的に存在するだけのことであったなら、たとえば、われわれの身体を構成する要素となることはできないのであるから、「ソーマを構成する諸要素 τὰ στοιχεῖα τῶν σωμάτων は必然的に消滅も生成もするものであらねばならない」（Cael. 305a13-14）ことになってくる。そして、単純物体が、「ソーマ的でないものからも他のソーマからも生成することが不可能である以上⁸⁷、残るのは、相互のあいだで生成し合う」（Cael. 305a31-32）ことにならなければならない。つまり、単純物体のそれぞれは、互いの実体性における転化、すなわち、生成と消滅とを繰り返す能力をもつことで、多様性に対処する余地を得ることになるのである。

アリストテレスは、単純物体における相互間の生成および消滅のメカニズムを、『生成消滅論』において次のように説明している。

彼は、まず、単純物体を単相的あるいは一元的なものとするのではなく、

「温 θερμόν—冷 ψυχρόν」および「乾 ξηρόν—湿 ὑγρόν」という二組みのいわば単純性質の組み合わせからなるものとする。注意すべきは、こうした単純性質は、あくまでも属性 πάθη として捉えられているのであって、そのものが実体であることはない、ということである⁸⁸。むしろ、こうした属性によって「限定された当のソーマのみが、或る存在 ὄν τι とし或る実体 οὐσία τις として恒常的に存属する」(Meta. 1002a2-4) ことになるのであって、属性によって規定される四つの単純物体もまた、間違いなく実体であることになる。そして、これら実体のおのおのは、それぞれ二つの属性の組み合わせによって、すなわち、「火」は「温—乾」、「空気」は「温—湿」、「水」は「冷—湿」、「土」は「冷—乾」という属性の組み合わせによって成り立っているとされるのである⁸⁹。

単純物体がこうした属性の組み合わせにより限定されることで実体としての存在性を保持しているのであれば、たとえば火(温—乾)から空気(温—湿)への転化は、火における「乾」という性質が「湿」という性質にうち負かされて置き換わりさえすれば、実体としての火が消滅し、それと同時に実体としての空気が生成することになる。また、空気から水が生ずるにも、温かい性質が冷たい性質によってうち負かされて置き換わりさえすれば、空気の消滅と同時に水が生成することになる。同様にして、水から土が生成するであろうし、また土から火が生成することにもなるだろう⁹⁰。

こうした事例は、生成し消滅するそれぞれの単純物体において、共通する単純性質が「割り符 σύμβολον」として分けもたれている場合であって、その変化も容易であるとされている。これに対し、火(温—乾)から水(冷—湿)、空気(温—湿)から土(冷—乾)が生成するといった場合には、両者のあいだに共通する性質が分けもたれていないがゆえに、それぞれの性質がおのおのの反対のものに変化しなければならないため、可能ではあるがより困難でより多くの時間がかかる、とされている⁹¹。

また、二つの単純物体のそれぞれが持っている性質の一方が消滅して第三の単純物体が生成する場合についても考えられている。たとえば、火(温—乾)と水(冷—湿)の両者から、火における「乾」と水における「冷」とが消滅すれば、残された「温」と「湿」との組み合わせによって空気が生成す

ることになる。同様に、火から「温」が、水から「湿」が消滅すれば、残る「乾」と「冷」とによって土が生成することになるだろう。この場合の変化は容易ではあるが、しかし、生成した第三の単純物体には消滅した前二者の性質が残っていないので、これらを生成することはできない。つまり、こうした生成は一方的なものであって「相互的には行なわれない」のである⁹²。

こうして、「すべての単純物体がいかなる単純物体からでも生成する」(『生成消滅論』332a1) ことになるのであるが、こうした単純物体の相互転化についてのアリストテレスの説明は実に巧妙なものといえよう。単純物体をめぐっては、場所のカテゴリーにおける上方や下方への直線的な単純運動のみならず、ここで検討した実体カテゴリーにおける生成および消滅や、性質カテゴリーにおける属性的な変化、さらには量カテゴリーにおける増大および減小といった、あらゆる転化もしくは運動が現在しているのである。こうした単純物体における運動様態の多様性は、基本的には単純物体から構成される他の自然的ソーマにおける多様性の根拠となるものであろうが、しかし、依然として、「肉 σάρξ や髄 μελός もまた、これら単純物体から生成するのであるが、その生成はいかなる仕方でおこなわれるか」(GC. 334a25-26) という難問は残されることになる。

この問題は、本項で検討してきた天界というマクロ的世界と単純物体というミクロ的世界とのいわば中間的な領域におけるソーマの問題であるといえるが、項を改めて検討することにしよう。

二 生命あるソーマ

さて、アリストテレスは、『靈魂論 De Anima』において、最も実体であると思われるのはソーマであり、なかでも自然的なソーマがそうであるとしたうえで、それを「生命 ζῷη」をもつものともたないものとの二分している(DA. 412a11-13)。われわれの身体は、むろん、生命をもつものに属するのであるから、本項では、彼の「生きているソーマ τὸ σῶμα ζῶον」についての所論を見届けることにしたい。

ところで、現代における自然科学的世界観によれば、あらゆる物質は、素

粒子→原子核→原子→分子といった階層的な構造をなすものと考えられ、さらに生命体にあっても、分子→細胞→組織→器官→体といった階層的な構造をなすものとして把握されている。ということは、階層的な構造体としてみれば、生命体もまた、生命をもたない物質から構成されていることになるわけで、「生命は、いかにして生命なきものから成立しうるのか」という問題は、現代にあっても難問中の難問として未解決のまま残されているといってよい。

アリストテレスもまた、生命あるソーマについて、単純物体からの合成物（≡細胞レベル）→同質部分（≡組織レベル）→異質部分（≡器官レベル）→生命あるソーマにいたる階層構造をなすものと捉えていたのであったが（『動物部分論』646a12-24）、こうした生命体が、いかにして単純物体から生成することになるのかといった問題は、彼にとっても難問中の難問であったにちがいない。今日のわれわれでさえ解決できていない課題への十全なる解答を、遙か古えに生きたかれの見解に求めることはそもそも無理なことなのであるし、また、現代の水準からみてその見解の未熟さを嗤うことも、やはり見当外れなことといわねばならないだろう。ともあれ、「諸要素から肉とか骨などといった同質的なものがいかにして生成しうるのか」（GC. 334a20-21）という問いに対する、彼の見解はこうである。

もし、エムペドクレスが主張するように、おのおのの単純物体がそのまま自らを保持しつつ肉や骨といった同質部分を構成しているのであれば、それらは小さく分割されて併置されているのであるから、肉や骨のどの部分からでも火や水といった単純物体が生じてくるわけではない、ということになるだろう；しかし、事実上肉や骨のどんな部分からでも火や水は生じてくるのであるから、単純物体がそのままの形を保持しながら同質部分を構成していると考えすることはできない⁹³；したがって、それらはなんらかの質的な変化をしているとしなければならないことになるだろう；ことは単純性質にかかわってくることになるが、「温」や「冷」は、現実には一方だけが完全な形で存在しているということではなく、両者が混合して互いに相殺し合うことで、「温」が温かいものとしては冷たく、「冷」が冷たいものとしては温かいといった、対立性質の中間的なものとして μετὰξυ 存在している；「混合 μίξις」

とは、「混合されるものの質的変化による一体化 ή τῶν μικτῶν ἀλλοιωθέντων ἐνῶσις」(GC. 328b22)の謂いであるが、「温」と「冷」との中間的な状態は、両性質の比率 λόγοςの違いによって、いわば無段階的に多様なあり方が可能となる；こうした混合は「乾」と「湿」という対立性質についても同様に言えるのであって、これら対立性質の混合によって生ずる多様な中間的状态にあっては、単純物体はもはや自らをそのままに保持することはできず、なんらかの変化を被らざるをえないことになる；つまり、対立性質の相互作用によって生来する中間的状态が単純物体の質的変化を促し、そうしたものがさまざまな比率でもって「混合」せられることで、そこに肉とか骨といった多様な「同質部分」が生成されることになる・・・⁹⁴。

以上が、『生成消滅論』において展開された、単純物体から同質部分が生成するメカニズムである⁹⁵。

アリストテレスは、さらに『気象論』において、無生物および動植物における「同質部分 ὁμοιομερής」の具体例、すなわち、①金属：青銅、金、銀、錫、鉄、石など、②動植物における組織：肉 σάρξ、骨 ὀστέον、腱 νεῦρον、皮膚 δέρμα、腸 σπλάγχνον、毛髪 θρίξ、線維 ἵς、脈 φλέψ を、それぞれ列挙したうえで、後者の動植物における同質部分からは、①顔 πρόσωπον、手 χεῖρ、足 ποὺς (動物の場合)、②木(幹)、樹皮、葉、根(植物の場合)、などといった「異質部分 ἀνομοιομερής」が、それぞれに異なる原因によって形成されると述べている(Meteor. 388a13-21)。また、このことに関連し、390b9以下においては、同質部分から組成される頭や手や足といった異質部分が、同質部分と同様に、「温」と「冷」との混合した運動によって生成すると考えるのは不合理なことであって、それは、「自然 φύσις」もしくは何かその他の原因 αἰτίαによって作られる、と述べている(ibid. 390b9-14)。

つまり、同質部分から構成される異質部分は、手なら手の、足なら足の働きが、自然において目的的に定義されているからこそ、手としてあるいは足として形成されることが可能となってくる、とされているのである。

すべての同質部分は、質料からすれば、さきに述べた諸元素(土、水な

ど)から成っているが、実体(=本質)からすれば、すでに本質規定 λόγος において成り立っているのである。このことは、つねにより後に作られたもの、一般的に言えば、いわば器官 ὄργανον (道具)としてあり、或ることのために(目的として)あるものにおいて、いっそう明らかであろう。たとえば、屍体 ὁ νεκρός は、名前の上だけで ὁμωνύμως 人間であることはきわめて明らかである。また、死人の手も名前の上だけで手であり、こわれた笛が(名前の上だけで)笛と呼ばれるのと同じである(Meteor. 389b 28-390a1)。

ここでは、単純物体から生成されたものではあっても、骨や肉などの同質部分は、すでにそれ自体が「何であるか」という「本質規定」に基づいて成立している、とされている。そして、このことは、特定の目的を持って構成される異質部分にあってはよりいっそう明瞭なことであるとされつつも⁹⁶、しかし、器官としての、道具としての機能を果たせない「屍体」や「死人の手」は、「同名異義的」にそう言われるにすぎない、と主張されている。ということは、「人間」であり、「手」であるためには、まずは、生きてそれとして機能しなければならないということになってくるだろう。では、アリストテレスにあって、生きて機能するとはどういうことなのだろうか。

結論的にいえば、それはプシューケー ψυχή (靈魂、魂)にかかわる事柄である。彼は、『動物部分論 De Partibus Animalium』において、「(プシューケーが)立ち去れば、もはや動物 ζῷον であるとはいえないのであって、作り話で石にされた動物のように、外見 σχῆμα だけは動物でも、どの部分についても元のものと同じではない」(PA. 641a18-21)と述べているが、では、この生きた動物の生きていることの所以であるプシューケーとは何なのだろうか。まずは、定石通り、「プシューケーとは何か、τί ἐστι ψυχή」という問いをもって始まる『靈魂論 De Anima』第2(B)巻におけるプシューケーの定義をみていくことにするが、運動概念の場合と同様、ここでも現実態と可能態とが分析枠組みとして援用されている。

アリストテレスはまず、「実体 οὐσία」を在るもの τὸ ὄν の類 γένος のひ

とつとして、その三義について言及する。第一は「質料 ὑλη」としてのそれであるが、しかし、これだけではいまだ「或るこれ τόδε τι」ではないとし（つまり「指示的特定性」をもたない）、第二の「型式 μορφή および形相 εἶδος」をもってはじめて「或るこれ」たることができるとする。そして、これら両者からなるもの（結合体）を第三の実体としてとりあげたのち、質料は「可能態 δύναμις」であり、形相は「（完全）現実態 ἐντελέχεια」であるとの対応を提示し、さらに、後者の現実態について、「学知 ἐπιστήμη」に應ずるそれと「理論（観想）活動すること τὸ θεωρεῖν」に対応するそれとに二分する（DA. 412a6-11）。

つぎに、ひとびとが最も実体であると思っているのはソーマ、分けても自然的物体 τὰ φυσικά であるとして、それを「生命 ζωή」をもつものともたないものとの区別したうえで、その生命に「自らによって δι' αὐτοῦ、栄養摂取し、生育し、衰えゆくもの」との規定を与える（ibid. 412a11-15）。そして、この生命を分けもつすべての自然的ソーマ φυσικὸν σῶμα は結合的実体 οὐσία συνθέτη なのであるが、しかし、生命をもつ結合的実体は、ソーマであると共に生命をもつという性質のものでもあるので、ソーマはプシューケーでないことになり、また、「基体 ὑποκείμενον についての述語となるもの（カテゴリー）」のひとつではなく、むしろ基体あるいは質料であるのだから（ibid. 412a15-19）、必然的に：

- (1) プシューケーとは、可能態において生命をもつ自然的ソーマの形相としての実体である οὐσία ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος（ibid. 412a19-21）

ことになる、と述べる。

つまり、この第一定式にあって、プシューケーとは、まずは形相としての実体として規定されるのである。そしてさらに、この場合の実体は現実態であるとして先の現実態の二義を再び取り上げ、プシューケーは、睡眠時には活動を停止せざるをえない「理論活動」のようなものでなく、眠っていても保持されている「学知」に比せられるような現実態であって、しかもその「学知」は同一人において生成上「理論活動」よりも先なるものであるがゆえに：

(2) プシューケーとは、可能態において生命をもつ自然的ソーマの第一の（完全）現実態である ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶντος ἔχοντος (ibid. 412a27-28)

という第二の定義を与えるのである。

この第二定式における「第一の」という限定は、上にみた叙述からも窺われるように、「学知を所有していること」に比せられる意味での、ということであろう。また、ここでは、可能態と現実態とが揃ってプシューケーを規定するのに援用されているのであるが、運動概念における規定、すなわち「可能態においてあるものの、可能態にあるものとしての、その（完全）現実態 ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἥ δυνατόν」 という規定と較べるとき、例の「可能態にあるものとしての」というアリストテレス自身が理解困難としていた限定句が欠除している。プシューケー規定における「可能態において δυνάμει」は、単純に「生命をもつ」を限定しているのみであって、要するに「生命をもち得るソーマ」と「生命をもち得ないソーマ」との区分原理として機能しているとみてよい。そして、前者の「生命をもち得るソーマ」は、植物でさえ、葉、果皮、果実、根といった器官をもつもの ὀργανικόν なのだから、あらゆるプシューケーに共通する規定を与えるとするなら：

(3) プシューケーとは、器官をもつ自然的ソーマの第一の（完全）現実態である ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ (ibid. 412b5-6)

ということになる。

この第三定式では、第二定式における「可能態において生命をもつ」という限定句が「器官をもつ ὀργανικόν（有器官的）」に置き換わっている。「器官 ὄργανον」とは、すでにみたように、「同質部分」を質料として目的的な機能をすでに本質規定として持つものとして構成される「異質部分」の謂いであったが、それが「異質部分」すなわち「器官」たりうるためには、何よりも「生きて目的的に機能する」ことが前提であり⁹⁷、「死人の手」や「屍体」は、「同名異義的」にそう言われるにすぎないのであった。したがって、「有器官的」という用語には、すでに「生命をもつ」ということが含意されているのであって、こうした「器官をもつ自然的ソーマ」こそ、われわれが

まさに考察しようとしている「身体」あるいは「からだ」という概念レベルに達したソーマにほかならないことになるだろう。そして、こうしたレベルに達したソーマが、自らにおける本来的な機能を目的的に遂行していくうえで、プシューケーは、身体やからだにおける生命原理として、すなわち、「自らによって、栄養摂取し、生育し、衰えゆくこと」（DA. 412a14-15）の原理として、つねに「眠ることのない」第一の現実態としてあらねばならないことになってくるのである。

アリストテレスは、この第三定式の直後に、最も固有の意味での「一たること τὸ ἓν」「在ること τὸ εἶναι」は「（完全）現実態」におけるそれであるので、「プシューケーとソーマが一つであるかどうか探究するには及ばない」とのことわりを入れたのち（ibid. 412b6-9）、プシューケー規定に関する補足的論議を、人工的^{オルガノン}道具である「斧 πέλεκυς」、および、からだを構成する異質部分としての感覚的^{オルガノン}器官である「眼 ὀφθαλμός」を例に取りながら、付け加える。

アリストテレスは、まず、「一般に καθόλου プシューケーが何であるかが述べられた」として、それが「本質規定に適うところの実体 οὐσία ἢ κατὰ τὸν λόγον」であり、「このような（生きた）ソーマにおける何であるか（本質） τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδὶ σώματι」であるといった、文字通り、一般的な規定を提示する。そして、人工的道具たる「斧」を自然的ソーマとしたなら、プシューケーは、それがなければ斧が斧でなくなるような斧の実体、すなわち「斧であること τὸ πελέκει εἶναι」（切断機能をもつこと）に該当することになるだろうが、しかし、斧はプシューケーをもたない人工的道具であるから、そうしたものの「何であるか（本質）」や「本質規定（に^{ロゴス}適う実体）」をプシューケーであるとするわけにはいかないとする。そして、「運動と静止の原理を自分自身のうちにもつ、このような性質の（有器官的）自然物 φυσικοῦ τοιουδί, ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν ἑαυτῷ」の「何であるか τὸ τί ἦν εἶναι（本質）」や「ὁ λόγος 本質規定」こそが、プシューケーであるとするのである⁹⁸（ibid. 412b10-17）。

ここでの「運動と静止の内在的原理」が、「自然 φύσις」規定の内実であることは直ちに看取できるであろう。これは、第一、第二定式における「可

能態における生命」、第三定式における「有器官的」を置き換えたものであるが、「第一の現実態」を置き換えた「何であるか（本質）や本質規定 τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ λόγος」⁹⁹という句が、上にみたプシューケーの一般規定からの転用なので、ここでは、プシューケーにおける自然性の強調に力点が置かれている、とみなすことができるだろう。

つづいて、アリストテレスは、「うゑに述べられたことは、部分についても観察してみなければならない」として、「かりに眼が動物であったとすれば、視力 ὄψις が眼の靈魂であることになる」と述べ、「この視力が本質規定に適う眼の実体 ἡ οὐσία ὀφθαλμοῦ κατὰ τὸν λόγον」であるのに対し、「眼は視力の質料」であるとする。そして、実体たる「視力」が失われるなら、同名異義的 ὁμωνύμως にいわれる場合を別にして、「眼」はもはや「眼」でなくなってしまうと述べ、「この部分に当てはまることを生きたソーマ ζῶντος σώμα 全体に対し適用してみなければならない」と主張する。というのも、「視力：眼＝全感覚：感覚をもつソーマ全体」という類比関係が成立するからで、視力を失った眼がもはや眼でないように、「プシューケーを失ったものは、可能態においても生きること τὸ ζῆν のできるようなもの（ソーマ）ではない」ことになる、というのである（DA. 412b17-26）。

以上の補足的な説明において、プシューケーに比せられている「斧における切断性」や「眼における視力」は、要するに、それをそれたらしめている「機能 ἔργον（働き）」ということにほかならないだろう。かくて：

切ること τμήσις や見ること ὄρασις と同様な意味で、覚醒 ἐγρήγοσις（意識活動）は（完全）現実態であり、一方、プシューケーは、視力や器官（一般）の能力 δύναμις τοῦ ὀργάνου と同様な意味で（現実態で）ある。しかし、ソーマ（からだ、身体）は可能的においてあるもの τὸ δυνάμει ὄν である。ただ、瞳 κόρη と視力とで眼であるように、全体のばあいでも、プシューケーとソーマとで生物 ζῶον である（ibid. 412b27-413a3）

というようにまとめられることになる。しかし、注意してみると、ここでの

プシューケーには、あきらかに「能力（デュナミス＝可能態）」であるとともに「現実態」でもあるという二重の規定が与えられている。その意味では、現実態と可能態とによって定義が与えられていた運動概念の場合と状況が似てきたといえなくもないが、これまでみてきたように、プシューケー規定における「可能態において」という限定は、自然的ソーマに対するそれであって、プシューケーについては、一貫して現実態であるとされてきたのであった。しかし、ここでは、明らかに「デュナミス」と同一視されている。

上に引用した文では、「覚醒」と「プシューケー」、「見ること」と「視力」、^{オルガノン}「切ること」と「器官（道具）の能力」という対応関係が呈示されているのであるが、「見ること」に対するところの「視力」は、「見ることができる δύνατον」あるいは「見る能力 δύναμιςがある」ことであるし、また、「切ること」についても、斧という人工的道具の「能力 δύναμις」に対応しているのであるから、「覚醒」に対応する「プシューケー」にあっても、なんらかの「能力（デュナミス）」という規定のもとにあると考えざるを得ないことになる。プシューケーは、これまで「第一の現実態」とされていたのであるが、それが一転して「能力（デュナミス）」であるというのである。どう考えればよいのだろうか。

三 プシューケーにおける二重の規定性とその機能

上の問題を理解するには、もう一度、プシューケーにおける「自然性」について思い起こす必要があるだろう。第一から第三にいたる定式化のあとになされた総括的な論議において、プシューケーは、「運動と静止の原理を自分自身のうちにもつ、このような性質の（有器官的）自然物の何であるか（本質）でありロゴス（本質規定）である」（DA. 412b6-8）とされていたのであったが、アリストテレスは、この「運動と静止との内在原理」、すなわち「自然 φύσις」について、『形而上学』第9（Θ）巻では「デュナミス」の一つとして位置づけている。

デュナミスというのは、他のもののうちにあるか、他のものとしての（そ

のものの中にあり）ところの転化の原理と規定されたそれのみでなく、あらゆる運動させまたは静止させる原理のことである。というのは、自然もまたこのデュナミスと同じ類に属するからである。すなわち、これも運動させうる原理 ἀρχὴ κίνητικὴ であるが、しかし、他のものの中にはなく、そのものとしてのかぎりのそのもの自らのうちにあるところの原理である（Meta. 1049b5-10）。

すなわち、通常、デュナミスは、「医者が患者を治療する」「建築家が家を建てる」といった場合のように、医者が患者に対して、建築家が家に対してもつ外在的な起動因（能動的能力）とみなされているのであったが（「他のものの中にありか、他のものとしての、そのものの中にありところの転化の原理」）¹⁰⁰、このデュナミスをより一般化し、「運動させうる原理」として外在的な能動的能力のみならず、内在的な能動的能力までも含めることにするなら、「自然」もまた、自らのうちに起動因をもつ能動的能力ということになってくる。

このようにみえてくると、「プシューケー」が「デュナミス」であるということの意味があきらかになってこよう。すなわち、「運動と静止との内在原理」たるプシューケーは、内在的起動因としての能動的能力であるとみなしうることになるのである。「プシューケーとソーマとで生物 ζῷον である」（DA. 413a3）といわれていたように、あらゆる生物は、形相と質料とからなる結合体であるが、この結合体たる生物における形相としてのプシューケーは、「自らによって、栄養摂取し、生育し、衰えゆくこと」（ibid. 412a14-15）の生命原理として、内在的な能動的能力としての機能を担うことになる。しかし、それにしてもなお、「デュナミス（可能態）たるプシューケー」と「現実態たるプシューケー」との隔たりは依然として解消されることはないのである。

すでにみたように、アリストテレスは、プシューケーの定式化を試みるうえでの予備作業として「現実態」の二義を区別していたのであったが、それは、睡眠時には活動を停止せざるをえない①「理論活動」のような現実態と、

眠っていても保持されている②「学知 ἐπιστήμη」に比せられるような現実態との二義であった（DA. 412a10-11）。そして、プシューケーは、まずは、後者のような意味での現実態であるとされていたのであるが、しかし、『靈魂論』第2（B）巻第5章では、「学知ある ἐπιστήμων」について、こう述べられているのである。

すなわち、或るものを学知あるものといいうるのは、①′ その者が学知を持つ人間 ἄνθρωπος という類 γένος に属して（学習する能力をもって）いる場合、②′ 読み書きの知識を持っている γραμματικός（が、現に理論活動 θεωρεῖν はしておらず、しかし、欲するなら、何かの妨げがないかぎり、そうすることの可能な）場合、③′ すでに理論活動をしている場合、の三つであるが、①′ および②′ の両者は「可能態において κατὰ δύναμιν」学知あるものであり、③′ のみが「現実態において ἐνεργείᾳ」学知あるものとなる、というのである（DA. 417b22-30a）。

となると、ここでの②′ における「可能態として」の「学知ある」は、先に「現実態」、それも「第一の」それとして言及されていた②の「学知」に重なってくることになる。つまり、同じ「学知」が、「可能態」でもあり「現実態」でもあることになるのだが、分析枠組みとしての両概念は、むしろ、互いに共通性をもたない「離隔概念（異類概念）」であるので、或る同一の事柄が「可能態」でもあり「現実態」でもあるといったことが直ちに成り立つとは考えられないだろう。アリストテレスは、このことに関連し、『自然学』第8（Θ）巻においては、つぎのように述べている。

学知あるべく学習しているものと、すでに学知を所有しているが現実には働かせていないものとは、異なる意味で可能態においてある。そして、能動しうるもの τὸ ποιητικόν と受動しうるもの τὸ παθητικόν とが一緒にあるときには、いつでも、可能なるものは現実態においてあるものとなる。たとえば、学習するものは、可能態においてあるもの（学習可能性をもつもの）から可能態において他であるもの（学知を所有するもの）になるのであるが（というのは、学知を所有していても理論活動をしていないもの

は、或る意味で、可能態において学知あるものであるが、しかし、学習する以前におけるようなそれではないからである）、このような状態にあるとき、もし何も妨げるものがないならば、彼は、学知を現実¹⁰¹に働かせ $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$ 理論活動 $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ をするのである。そうでなければ、彼は（学知の所有と）矛盾するような無知においてあることになる。自然的なものどもについても、これと同様である（Phys. 255a33-b6）。

「学知あるべく学習しているもの」（＝①'）は、未だ「学知」を所有していないのであるから、「現実態」において「学知を所有しているもの」（＝②）を基準にとれば、「可能態」においてあることに異論はないだろう。しかし、たんに「学知ある」だけで実際にはそれを活用していないばあい、現実¹⁰²に学知を駆使している「理論（観想）活動」（＝①および③' ¹⁰¹）を基準にとるなら、ここでの「学知ある」は「可能態」においてある（＝②'）ということになってくる。

これを「学知習得中—学知保持—学知行使」という系列で考えてみれば、中間に位置する「学知保持」は、「学知習得中」からすれば「現実態」であるし、「学知行使」からすれば「可能態」であるということになってくる。つまり、「学知保持」における二重の規定性は、あくまでも分析枠組みとしての基準をどこにおくかということによって生じてくるのであって、「現実態」即「可能態」ということではないのである¹⁰²。

では、このことと、「能動しうるもの $\tau\acute{o}$ ποιητικόν と受動しうるもの $\tau\acute{o}$ παθητικόν とが一緒にあるときには、いつでも、可能なるものは現実態においてあるものとなる」（ibid. 255a34-b1）という、上の引用にみえる記述とを念頭におきながら、プシューケーにおける「現実態」と「可能態」との二重の規定性について考えてみよう。

少々さかのぼることになるが、先に引いた『靈魂論』412b27-413a2 では、「覚醒」が「切ること」や「見ること」と同様な意味で「現実態」であり、プシューケーは「視力や器官一般の能力（デュナミス）」と同様な意味で「現実態」であり、さらにソーマは可能態においてあるものといわれていた¹⁰³。

われわれは、このことから「ソーマ—プシューケー—覚醒」という系列を考えてみることができるだろう。

「切ること」や「見ること」は、器官・道具^{オルガノ}をそれたらしめる本質であって、いわばその機能が現実には発揮されている様態にあることを意味しているのであるから、「覚醒（意識活動）」とは、プシューケーがその機能を現実には発揮している様態であるとするところができる。つまり、ここでの「覚醒」は、「理論活動」に比することのできる「現実態」ということになってくる。これに対し、プシューケーは、こうした「覚醒」をひき起こすところの起動力としての自然、すなわち、能動的なデュナミスに位置づけることになる。一方、質料たる可能態としてあるソーマからすれば、プシューケーはすでに現実態として存在し、ソーマをソーマたらしめる形相因として立ち現れることになるだろう。プシューケーは、このようにして二重の規定性を帯びているかのようにみえてくるのである¹⁰⁴。

ところで、「プシューケーとソーマとで生物である」（DA. 413a3）といわれていたように、あらゆる生物は、形相と質料とからなる結合的な実体である。つまり、生物は、「能動しうるもの τὸ ποιητικόν と受動しうるもの τὸ παθητικόν とが一緒にある」（Phys. 255a34-35）もの、ということになるのであるが、このとき、「いつでも、可能なるものは現実態においてあるものとなる」（ibid. 255a35-b1）というのは、一体、何を意味するのであろうか。

学知を得ようとして学習中の者は、その学習過程において、教師という他者による働きかけを必要とするだろう。この場合、「能動者（教師）」と「受動者（学習者）」とは別個の存在者で、それぞれ他者関係のもとにある¹⁰⁵。しかし、一旦、学知を習得した者は、個人として、能動者（プシューケー、形相）と受動者（ソーマ、質料）とからなる結合的な実体であって、いわば自己内関係を内在させた存在である。こうした場合には、学知を発揮するのに、もはや、他者からの働きかけは必要とせず、自らが欲するときいつでも、妨げるものさえなければ、可能態としての学知を理論（観想）活動として現実化できることになるだろう。そして、このことは「自然的なものどもについても同様である」（ibid. 255b5-6）といわれているのであるから、「形相—質料」という自己内関係を有する生物にあっても同様に当てはまることに

なるはずである。

「学知保持—学知行使」という位相に類比的なのは「プシューケー—覚醒」であるが、この場合、能動デュナミスとしてのプシューケーは、他者による働きかけをなんら必要とすることなく、「妨げるものさえなければいつでも」「覚醒」に象徴される生命活動を、現実態において自ら展開することができるのである。アリストテレスは、こうした自律性を、「自分自らへの、現実態への進展 *eis autò ò epídoosis kaì eis éntelécheian*」(DA. 417b6-7)と呼んでいるが、ただし、ここでの「可能態—現実態」の位相は、あくまでも「プシューケー—覚醒」の位相であって、「ソーマ—プシューケー」におけるそれではない。結合的な実体としての生物における「能動—受動」の関係性は、プシューケーとソーマにあっても自己内関係として立ち現れてくるのであるが、この場合にも、妨げるものがなければ、可能態としてのソーマは直ちに現実態としてのプシューケーたりうることになるのだろうか。

その答えは、おそらく、否である。というのも、生物という結合的な実体におけるソーマは、形相たるプシューケーによって始めてソーマとしての機能をもちうることになる質料として位置づけられているからである¹⁰⁶。アリストテレスによれば、「およそ器官・^{オルガノン}道具というものはすべて何かのためにあり、ソーマの各部分も何かのためにあり、この目的 *tò ou̐ éneka* というのは何らかの活動 *prāxis tis* のことであるから、ソーマの全体も何か或る総括的活動のために出来ていることは明らか」であって、結局、「ソーマもプシューケーのためにあり、ソーマの各部もそれぞれ目的とする機能 *érگون* のためにある」ということになる (PA. 645b14-20)。『形而上学』でもつぎのように言われている。

動物のプシューケーは（これは生命あるもの *ἐμψυκον* の実体である）本質規定に適うところの *κατὰ τὸν λόγον* 実体であり、このような（生きた）ソーマにおける形相 *εἶδος* であり、何であるか *τὸ τί ἦν εἶναι*（本質）なのであるから（というのも、動物の各々の部分は、もし正しく定義されるのであれば、その機能 *ἐργον* をぬきにしては定義されず、そしてその機能

は[プシューケーの機能たる]感覚 αἰσθήσιςをぬきにしては当の各部分に属しえないからである)、したがって、プシューケーの部分は、そのすべてあるいはその或るものは、(質料と)結合した全体なる動物よりもより先である。そして、このことは個々の(動物の)場合においても同様である。しかし、ソーマおよびその諸部分はそのような実体(プシューケー)よりもより後である(Meta.1035b14-21)。

つまり、プシューケーは、ソーマにおける或る目的的な機能(ソーマ全体としての機能は活動 πρᾶξιςといわれる)の根拠であるのだから、たとえば、「手は、どのような状態にあっても人間の部分であるというのではなくて、ただ手としての働き ἔργον を遂行しうる状態にあるかぎりにおいてのみ、したがって生命あるものである ἐμψυχοςかぎりにおいてのみ」(ibid.1036b30-32) 手であるといわれるように、プシューケーを前提としないソーマは、もはや、ソーマとはいわれ得ないことになってくるのである¹⁰⁷。ということは、結合的実体としての生物における質料としてのソーマは、形相としてのプシューケーに対し、あくまでも従属的な ὑστερον (より後の) 関係のもとにおかれていることになるのであるから、これを「プシューケー—覚醒」の場合のそれと同一視できないことは明白であろう。

ここで改めて、「生命」あるいは「生きること」とはどういうことなのかについて考えてみる必要があるかもしれない。というのも、「生物にとって存在するとは生きること τὸ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἐστιν」(DA. 415b13) にほかならないからである。

アリストテレスは、「生きること τὸ ζῆν は多くの意味で言われるから、或るものにそれらの意味にあたるものがどれか一つだけでも内在するのであれば、われわれはその当のものは生きていたう、そしてそれは、理性 νοῦς、感覚 αἰσθήσις、場所による運動と静止 κίνησις καὶ στάσις ἢ κατὰ τόπον、さらに栄養 τροφή にもとづく運動、すなわち衰弱 φθοίσις と成長 αὔξεισις といったことである」(DA. 413a22-25) と述べているが、このように「生きること」の様相を具体的に特定したうえで、「プシューケーは以上に述べられたこと

の原理であり、それらによって、すなわち、栄養的（能力）、感覚的（能力）、思考的（能力）、そして運動（の能力）によって規定される」（ibid. 413b11-13）と述べて、生命原理としてのプシューケーの能力を分節化するのである。

このプシューケーの諸能力は、414a31 以下において整理し直され、「栄養的能力 θρεπτικόν」「感覚的能力 αἰσθητικόν」「欲求的能力 ὀρεκτικόν」「場所的運動能力 κινητικόν κατὰ τόπον」「思考的能力 διανοητικόν」の五つにまとめられているが¹⁰⁸、アリストテレスは、ここに新たに登場した「欲求的能力」について、「感覚の属するものには快 ήδονή と苦 λύπη が属しており、快苦があれば、快の欲求 ὀρεξις である欲望 ἐπιθυμία も属する」ことになるので、「感覚的能力」があればそれに伴って属するもの、と述べている（ibid. 414b1-6）。

「栄養的能力」を原理とするプシューケーの部分は、「栄養的プシューケー ή θρεπτικὴν ψυχή」と呼ばれ、最初の最も共通なものであって、これによって「生きること」がすべての生物に属することになる。植物 φυτόν は、このプシューケーをもつのみであるが、生命活動の基本である、生殖 γέννησις や栄養摂取 τροφή がその機能 ἔργον である。この機能は、植物にとどまらずどんな生物にとっても最も自然的なもので、永遠なもの、神的なものにできるかぎり与かるため、自分自身のような他のものを作ること、つまり、動物は動物を、植物は植物を作ることを目指す、と言われている¹⁰⁹。

次の「感覚的プシューケー ή αἰσθητικὴ ψυχή」¹¹⁰は、すべての動物がこのプシューケーを持つことではじめて動物たりうることになるのであるが、植物はこれを持たない。このプシューケーは、五感 πέντε αἴσθησις、すなわち、視覚 ὄψις、聴覚 ἀκοή、嗅覚 ὀσφρησις、味覚 γεῦσις、触覚 ἀφή を統括しているのであるが、それぞれの感覚機能は、目 ὀφθαλμός、ὄμμα、耳 οὖς、鼻 ῥίς¹¹¹、舌 γλῶττα といった感覚器官 αἰσθητήριον を通して遂行せられることになる¹¹²。

ただし、触覚に関する感覚器官については、他の感覚のそれと違って「不明瞭 ἀδηλον」であるとし、その理由を「触覚の第一義的感覚器官が肉あるいは肉のごとき部分ではなく、（からだの）内部にあるから」という点に求めている¹¹³。しかし、アリストテレスによれば、この触覚こそが五感のうち

でも最も基本的なものであって、「触覚なしに動物であることはできない」(ibid. 434b23-24) とされる。というのも、他の感覚は媒体を通して感覚されるのに対し、触覚のみは直接触れることによってしか感覚されず、もし、この触覚を持たないのであれば、動物は、有害なものをさけ有益なものを受けとることができなくなって、その生の全うが不可能になってしまう、と考えられるからである¹¹⁴。

この「感覚的プシューケー」を有しているもの、すなわち動物のうちで、或るものは「場所的運動能力」をもつ¹¹⁵。ここで「場所的 κατὰ τόπον」という限定詞が付されているのは、動物のうちにはイソギンチャクのように、場所的に固着して生活するものもあるからである¹¹⁶。ところで、場所的運動といえば、例のカテゴリーに基づく四つの転化あるいは運動の分類、すなわち、①実体における「生成・消滅」、②性質における「変化」、③量における「増大・減小」、④場所における「移動」のうち、最後のそれを思い起こすことになるが、動物における「移動 φερά」のありかたは、移動器官の如何によって多様な形態をもっている。たとえば、「(移動器官)が足 πόδες ならば歩行 βάδιςであり、羽 τέρυγες ならば飛翔 πτήσις」(Phys. 249a17-18) といった具合であるが、プシューケーにおける「場所的運動能力」は、こうした「移動」の起動因として機能するのである¹¹⁷。

以上の諸能力を基盤として、プシューケーの最高位に位置づく「思考的プシューケー ἡ διανοητικὴ ψυχὴ」(DA. 431a14) が君臨することになるが、このプシューケーは、「認識する γινώσκειν」「思惟する νοεῖν」「思慮する φρονεῖν」といった知的能力をつかさどっている。これらの能力をもつことが許されているのは人間だけであるが、その部分は、「(自らは)影響を被らないで ἀπαθής 形相 εἶδοςを受け入れることのできる」(ibid. 429a15-16) のものであって、「理性 νοῦς」とも呼ばれている(ibid. 429b22)。アリストテレスは、この理性についてだけ、それが「ソーマに混合されているというのは道理に合わない」という。なぜなら、もし、そうであるなら、例えば、冷たいとか温かいといった性質を持つことになるだろうし、また、感覚能力のように、何か器官をもつことになるだろうが、しかし、「理性」はこうした何らの器官も持っていないからである(ibid. b24-27)。

この理性は、感覚能力が現に目の前に存在している元素から構成された「肉 σάρξ」を判別するのに対して、「肉であること τὸ σαρκὶ εἶναι」を判別すると言われているように、そのものの「何であるか τὸ τί ἦν εἶναι」を把握する能力であるが (ibid. 429b12-21)、このことは、理性の認識対象が「質料」が伴わないもの（形相、本質）であることを物語っている。彼は、それを「質料なしにあるものどもにおいては、思惟するもの τὸ νοοῦν と思惟されるもの τὸ νοούμενον とが同一である」 (ibid. 430a3-4) と表現しているが、このことは、感覚と感覚されるものとがつねに別であること¹¹⁸と好一対をなしている。

こうした本質の把握能力たる理性は、本質上、「離在的で χωριστός、不受動的で ἀπαθής、混じり気のないもので ἀμύγης、その実体において現実態」 (ibid. 430a17-18) たるものである。したがって、もし、それがソーマから分離されるなら、まさに「それであるところのもの ὅπερ ἐστί」となり、不死 ἀθάνατον で永遠 αἰδιον であるはずのものであるが、しかし、人間におけるプシューケーの能力として立ち現れる「受動的理性 ὁ παθητικὸς νοῦς」は、ソーマという質料との結合体であるがゆえに「可滅的 φθαρτός」たらざるを得ない、とされる¹¹⁹ (ibid. a22-25)。

以上、プシューケーの諸能力についてみてきたが、いま一度、確認しておくべきことは、プシューケーとソーマとの関係である。アリストテレスは、形相と質料とから合成された結合実体である「有魂のもの ἐμψυχον」にあっては、「ソーマがプシューケーの現実態なのではなくて、むしろプシューケーが或るソーマの現実態である」といい、「プシューケーはソーマではなくて、ソーマの或るものであり、このゆえにソーマに、それもこれこれのような性質のソーマのうちにある」と述べている (ibid. 414a15-22)。つまり、プシューケーのソーマに対する優位性を認めながらも、基本的には、それがソーマの現実態たるがゆえにソーマを離れては存在し得ないことを認め、(理性を除いて)「それぞれのものの現実態は、可能態においてそれであるもの、すなわち固有の質料のうちに本来生じてくるものである」 (ibid. 414a25-26) としているのである。

さて、われわれの身体論にとっての次なる課題は、プシューケーという生

命原理のもとに特定の目的的功能を遂行することになる、ソーマそのものの基本構造と運動性（機能性）の具体的な様相を見届け、さらに人間におけるソーマの特質について検討することである。

第三節 動物体の構造・機能と人体の特質

一 動物的ソーマ研究の方法論

「万学の祖」と謳われたアリストテレスの現存する著作集、Corpus Aristotelicum のおよそ五分の一は、実は、いわゆる「動物学書」によって占められている。すなわち、『動物誌 Historia Animalium』『動物部分論 De Partibus Animalium』『動物発生論 De Generatione Animalium』『動物運動論 De Motu Animalium』『動物進行論 De Incessu Animalium』といった著作群であるが、アリストテレスは、これらにおいて、520 種以上にもおよぶ動物に関する、解剖学的、生理学的、発生学的、生態学的観点などからのきわめて具体的な記述を残しているのである。

むろん、このことは古代ギリシアにあっても類例のないことで、第一章でふれた大プリニウスの『博物誌』には、動物に関する多くの記述がアリストテレスから直接ラテン語訳されて取り込まれており、中世時代の動物学といえ、まずはアリストテレスのラテン語訳を読むことであったという¹²⁰。そして、その業績の質と量については、進化論の創始者、ダーウィンをして、「リンネとキュヴィエは、私にとって二柱の神々ですが、彼らとて、アリストテレスの前に出れば小学生も同然」と言わしめたほどのものであった¹²¹。リンネ Carl von Linné (1707-78) といえ、生物に関する人為的分類体系を完成したスウェーデンの博物学者、キュヴィエ Georges Léopold Chrétien Frédéric Dagobert Cuvier (1769-1832) もまた、古生物学を創始し動物分類法を確立したフランスの博物学者であって、いずれも生物学史上に名高い大家である。その彼らでさえアリストテレスに較べれば小学生も同然というのであるから、ダーウィンのアリストテレスに対する評価がいかに桁外れのもの

ものであったかが窺われよう。

ともあれ、これらの動物学書は、アリストテレスが動物のソーマをどのように見ていたかについての、いわば決定的な資料となるものである。彼のソーマに関する考察法にあって特徴的なことは、たとえば、「ヒト $\delta\ \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ も諸動物 $\tau\acute{\alpha}\ \zeta\eta\alpha$ も彼らの諸部分も自然においてあるものである以上、肉や骨や血液といったあらゆる等質部分についても、また顔や手や足のような異質部分についても、それぞれ如何にしてあのようなになるのか、またどのようなデュナミスによるのかを述べなければならない」(PA. 640b17-22) といった記述からも窺えるように、われわれ人間のソーマも、他の動物のソーマも等しく自然的な存在として、全く同一の原理のもとに取り上げられているということである。

むろん、それぞれの動物のソーマはそれぞれの特徴を持っており、人間のソーマの場合にあっても、本節第三項においてみるように、固有の特徴が認められてはいる。しかしそれは、以下に述べるような一定の区分原理に基づく動物間における差異性として立ち現れてくるだけのことであって、そこには何らの例外も存在していないのである。こうしたソーマに対する自然学的アプローチは、生命を持つソーマの驚くほど多彩で多様な形態・機能を、なんとか統一的に把握せんとするアリストテレスの強烈な方法意識を窺わせるものである。そこでまず、彼の動物学研究における方法論をみておくことにしたい¹²²。

彼は、『動物部分論』第1 (A) 巻第5章において、動物学研究の意義について、概略、つぎのように述べている。すなわち、自然において存立する実体のうち、永遠に不生不滅で神聖な存在(天体)については、不完全な考察しかできない定めになっているのでほんの僅かしか理解できないが、しかし、これらを認識するのは崇高なことであるから、われわれの周囲のいかなる事物を研究することより楽しいものとなる；一方、生滅すべき植物や動物については、それらが身近にあるため認識の手段はむしろ豊富であって、努力さえ惜しまなければ、どの類についても多くの事実を把握することができ、より正確に、より多く知りうるということは、学問 $\epsilon\pi\sigma\tau\eta\rho\eta$ の対象としての長所であろう；わずかなりとも神聖なことの認識と、身近にある多

くの事実についての正確な認識とはいわば釣り合いがとれていて、学ぶ喜びにおいては同じことである・・・、というのである（PA. 644b22-645a4）。そして、この少しあとに、つぎのような有名な言葉を記している。

どんなものにも何か自然で美しいものがあるから、われわれは恥じらうことなくそれぞれの動物についての研究に立ち向かわねばならない。なぜなら、自然の働き *ἔργον* にあつては、偶然性でなく一定の目的性 *ἐνεκά τινος* が最も良く認められるからである。そして、その存立や生成の目的 *τέλος* は美の領域 *τοῦ καλοῦ χώρα* に属することである（PA. 645a21-26）。

下等な動物であろうと高等な動物であろうと、そこに一貫して自然の働きとしての目的性を発見できるなら、確かにそれは「美なる領域」にふさわしいことであろう。「自然は何かのために *ἐνεκά τινος* すべてのことをなす」（『呼吸について De Respiratione』471b25-26）といわれていることからして、アリストテレスの動物学的研究は、自然的コスモスを秩序づけている目的因を、それぞれの動物の具体的様相の中に見いだす営みである、ともいえるのである。彼は、自然の生成には目的 *οὐ ἐνεκά* や始動因 *ἀρχὴ τῆς κινήσεως* といった多くの原因が認められるのであるが、第一のそれは目的であるとして、これを上位におく。その理由は、目的因がロゴス（概念、本質規定）に等置されうるもので、技術品にとっても自然物にとっても始源となるからである（PA. 639b11-16）。

たとえば、建築家が家を建造するばあい、建造されるべき家は、これこれのものといった概念であり、一定の終局目標 *τέλος* であるが、それが実現されるためには、必然的にこれこれの材料がこれこれだけ必要で、まず、土台を作り、骨格を組み立て、屋根を葺き、壁をこしらえ、内装を仕上げといった順序を経て、完成に至ることになる。重要なのは、その実現化への順序に時間的逆転が許されないことであつて、土台を作る前に屋根を葺くことはできないし、骨格を組み立てる前に壁をこしらえることはできない。

つまり、設定された目的を現実化するプロセスには、一定の必然性が生来

することになるのであって、アリストテレスは、これを「条件つき必然性 ἀνάγκη ἐξ ὑποθέσεως」(PA. 639b24) と呼び、このことは自然物にあっても同様であると述べるのである (ibid. b30)。彼は、繰り返し「自然は無駄なものや余計なものを作らない」とも強調するのであるが¹²³、この信念を裏返せば、自然に存在するものは、必ずや、なんらかの目的的意义をもっている、ということになるだろう。

アリストテレスは、こうした目的論的自然観をもちつつ、多様多彩な動物界に立ち向わんとするのであるが、その際、「研究方法をゆるがせにしているのではない」(ibid. 639b3-4) という自覚のもと、「まず、各類の動物に見られる諸現象 τὰ φαινόμενα をあげ、次にその原因 αἰτία を述べ、生成 γένεσις を論ずるという順序」(ibid. 640a13-15) を設定し¹²⁴、こうした全体構想のもとに、「諸現象」の記述については『動物誌』、「原因」の探究については『動物部分論』、「発生」のメカニズムについては『動物発生論』において、それぞれ詳細な考察を展開するのである。

現象記述的な研究である『動物誌』の冒頭において、彼はまず、動物のソーマを構成する「部分 μόριον」をとりあげ、肉 σὰρξ などのようにいくら分割してもその切片が互いに等しい「同質部分 ὁμοιομερῆ」と、それらの同質部分から合成され、それ自体のまとまりを有する頭や脚や腕や胴のような「異質部分 ἀνομοιομερῆ」とがあるとして、動物的ソーマへの、いわば要素論的アプローチを提示する。こうしたアプローチが援用されんとするのは、「まず最初に個々の動物に内在する差異 διαφορά とすべてのものにみとめられる共通な諸属性 τὰ συμβεβηκότα を取り上げる」(HA. 491a9-10) という彼の方法意識に則ったことであるが、ここには、現象的には多種多様である動物のソーマを、ひとまず「部分」に分節した上でそれらの形態を一定の基準に従って比較検討していけば、結果として、対象全体を視野においた体系的把握が可能になる、という彼の戦略がほの見える。

それゆえ、当然のことながら「動物を全体として見た場合、最も著しい相違点は異質部分にあるので、まずはこれを考察の対象とすべき」(ibid. 491a14-16) ということになってくるから、つぎに、異質部分に関する形態学的な研究を遂行していくうえでの一般原則が、あらかじめいくつか準備さ

れることになる。その際、「類 γένος」および「種 εἶδος」という階層的な分類基準を導入して形態学的分類のための基本条件が整えられるのであるが、ただし、アリストテレスにおける「類」および「種」は、「類とは、鳥 ὄρνιθες や魚 ἰχθύς のようなもので、類としての差異性（特徴） διαφορά κατὰ τὸ γένος をもち、多くの種を含む」（ibid. 486a23-24）とされているように、「類 ⊃ 種」（種は類の真部分集合）という階層的関係にはあるものの、今日の生物分類学の基準である「界 kingdom」「門 phylum（動）、division（植）」「綱 class」「目 order」「科 family」「連 tribe」「属 genus」「節 section」「系 series」「種 species」などのような段階的に固定されたものではない。場合によると、同一の対象が「類」と言われたり「種」と言われたりする、相対的で流動性を持つような基準なのである。

ともあれ、こうした階層的な分類基準である「類」「種」を考慮に入れつつ、アリストテレスは、さらに「部分」の比較形態学的研究を遂行するための次のような一般的基準を提示する。すなわち、まず、①「種において εἶδει」といわれる場合であるが、これは、同一種において、ヒトの鼻と目とがもう一人のそれと対応するように、全体と全体との関係がそのまま各部分と各部分との関係になっている場合での異同である。これに対し、②「性状の相反関係 τῶν παθημάτων ἐναντιώσις」による基準とは、同一の類に属する動物間における諸部分の色 χρῶμα や形 σχῆμα における異同である。また、③「過不足による相反性 ἐναντίον καὶ καθ' ὑπεροχὴν καὶ ἔλλειψιν」として、同様の部分が軟らかい肉であるか硬い肉であるかといった性状の「程度の差 τὰ μὲν μάλλον τὰ δ' ἥττον」、羽が多いか少ないかといった「多少において πλήθει καὶ ὀλιγότητι」、くちばしが長いか短いかといった「大小において μεγέθει καὶ σμικρότητι」における差異性が、ひとまとめにされている。さらに、④蹴爪を持つか持たないか、鶏冠を持つか持たないかといった「部分の有無」による差異性、⑤骨と魚の棘、爪と蹄、手とカニの鋏、羽と鱗といった場合のような「対応性による κατ' ἀναλογίαν」異同、⑥乳房の位置が胸にあたり股の近くにあたりするといった場合の「位置による θέσει」差異性、についても呈示されている¹²⁵（HA. 486a14-487a1）。

こうした部分間における差異性に関する一般的な区分原理の呈示に続いて、

アリストテレスは、「異質部分」を構成することになる「同質部分」を取り上げるのであるが、その分類基準は、「軟 μαλακός—湿 ὑγρόν」であるか、もしくは「硬 στερεόν—乾 ξηρόν」であるかという基本性質に基づいている。そして、前者に属するものとしては、血液 αἷμα、血清 ἰχώρ、軟脂 πιμελή、硬脂 στέαρ、(骨) 髓 μυελός、生殖液 γονή、胆汁 χολή、乳 γάλα、肉 σάρξ、粘液 φλέγμα、胃腸や膀胱における沈澱物 ὑπόστημα のような排出物 περίττωμα (糞と尿) などが、後者に属するものとしては、腱 νεῦρον、皮 δέρμα、血管 φλέψ、毛 θρίξ、骨 ὀστούν、軟骨 χόνδρος、爪 ὄνυξ、角 κέραςなどが、具体的事例として呈示されている (ibid. 487a1-8)。

こうした部分間における比較形態学的な差異性ととともに、アリストテレスはまた、今日でいうところの「動物生態学 animal ecology」「動物行動学 ethology」「動物心理学 animal psychology」にそれぞれ該当する、「生活様式 βίος」「行動 πράξις」「性格 ἦθος」に基づく差異性についても言及している。

「生活様式」によるものとは、たとえば、「水生のもの τὰ ἐνυδρα」か「陸上のもの τὰ χερσαῖα」か (487a15-16)、「定着性のもの τὰ μόνιμα」か「移動性のもの τὰ μεταβλητικά」か (487b6-7)、「群集性のもの τὰ ἀγελαῖα」か「単独性のもの τὰ μοναδικά」か (487b34-488a1)、といった区分原理によるものである。

また、「行動」によるものとは、「歩くもの τὰ πορευτικά」か「這うもの τὰ ἐρπυστικά」か「蠢くもの τὰ ἰλυσπαστικά」か (487b20-21)、「泳ぐもの τὰ νευστικά」 (487b15) か「飛ぶもの τὰ πτηνά」 (487b19) かといった区分原理、「肉食のもの τὰ σαρκοφάγα」か「草食のもの τὰ καρποφάγα」か「雑食のもの τὰ παμφάγα」か「固有食のもの τὰ ἰδιότροφα」かといった区分原理 (488a14-16)、あるいは、「夜行性のもの τὰ νυκτερόβια」か「昼間に活動するもの τὰ ἐν τῷ φωτὶ ζῆ」かといった区分原理 (488a25-26)、さらには、「音を出すもの τὰ φοφητικά」か出さないものか、「声を出すもの τὰ φωνήεντα」か出さないものかといった区分原理 (488a31-32) に基づくものである。

さらに、「性格」によるものとは、ウシを事例とした「柔和な πρᾶος」「不

元気な δύσθυμος」「反抗的でない οὐκ ἐνστατικός」、イノシシを事例とした「激し易い θυμώδης」「反抗的 ἐνστατικός」「粗野な ἀμαθής」、シカやウサギを事例とした「賢い φρόνιμος」「臆病 δειλός」、蛇類を事例とした「下賤な ἀνελεύθερος」「陰険な ἐπίβουλος」、ライオンを事例とした「率直な ἐλευθέριος」「勇敢な ἀνδρείος」「高潔な εὐγενής（生まれのよいこと）」、オオカミを事例とした「純系の γειναῖος（種族の本性を離れないこと）」「獰猛な ἄγριος」「陰険な」、キツネを事例とした「狡猾な πανούργος」「悪行をなす κακοῦργος」、イヌを事例とした「健気な θυμικός」「情の深い φιλητικός」「じゃれつく θωπευτικός」、ゾウを事例とした「柔和な」「馴れ易い πιθασσευτικός」、ガチョウを事例とした「内気な αἰσχυντηλός」「用心深い φυλακτικός」、クジャクを事例とした「嫉妬深い φθονερός」「派手好み φιλόκαλος」といったことであって（HA. 488b12-23）、こうした「性格」によっても、それぞれの動物が特徴づけられることになる。

以上のような生態学的、行動学的、心理学的観点は、「（動物における）行動 πράξειςと生活法 οἱ βίοι は性格 ἦθοςや食物によって異なる。というのも、ヒト以外の動物でも大ていのものにはプシューケーの習性 τρόπος（状態）を示す痕跡が認められるから」（ibid. 588a17-20）とされていることから明らかなように、それぞれの動物におけるプシューケーの能力の如何を前提とするものである。ヒトについても「動物のなかで熟慮することのできる βουλευτικόν のはヒトだけである。また記憶や訓練を受けうる διδασκῆςといったことは多くの動物に共有されているが、任意に思い出すことのできるものはヒトの他にはない」（ibid. 488b24-26）というように、その能力的特徴に言及されている。

つぎに、「すべてのあるいは大ていの動物に共通する異質部分」がいくつかとりあげられているが、こうした条件を満たすような「異質部分」は、そんなに多くはない。まず、「動物は食物なしに存在することも、成長することもできない」（PA. 655b31-32）という理由から、すべての動物がもつ、食物を受け取る器官としての「口 στόμα」、食物をおさめる器官としての「腹 κοιλία（胃腸）」、それに大ていの動物がもつとされる、排泄物をおさめる器官（液状排泄物をおさめる器官は「膀胱 κύστις」、固形排泄物のそれは「胃

腸」)である¹²⁶。

そして、いまひとつは、質料たるソーマをもつがゆえに死すべきものたらざるを得ない動物が、個体としては消滅しながらも「種として」存属していくうえで必要不可欠となる生殖(γένεσις:生成)に関する器官である。具体的には、多くの動物がもつ「精液 σπέρμα」を出す部分、「子宮 ὑστέρα(雌性内部生殖器の総称)」および「それに相当する部分 τὸ ἀνάλογον(昆虫の卵巣など)」がそれである。そして、精液を自体内に出すものが「雌 τὸ θήλυ」、雌の体内に出すものが「雄 τὸ ἄρρεν」と規定されているが、しかし、雌雄の区別のない動物もあることも指摘されている(HA. 489a8-15)。

むろん、こうした器官の形態は、「種的にとか、過不足によりとか、対応的にとか、位置的にとかいう様式によって等しかったり異なったり」(ibid. 488b30-32)するのであるが、ともあれ、アリストテレスは、「すべての動物あるいは大多数の動物がもつ必須の部分」(ibid. 489a15-16)は以上であるとしている。そして、さらに補足として、①すべての動物が共通してもつ感覚は「触覚」のみであること、②すべての動物は流動体 ὑγρότηςとそれを入れる部分をもつこと(有血動物では血液 αἷμα と血管 φλέψ、無血動物では「これに相当するもの」としての不完全な血液である血清 ἰχώρ およびその脈管である線維 ἵς)、③すべての動物は「胎生 τὰ ζωοτόκα」か「卵生 τὰ ὠοτόκα」か「蛆生 τὰ σκωληκοτόκα」¹²⁷のいずれかの生殖形態をもつこと、④ほぼすべての動物は移動のための部分をもつこと(陸上で歩行するものでは二足か四足か多足かの「足」、泳ぐものでは、魚や軟体類などの「ひれ」、エビやイモリなどの「尾部」、飛ぶものでは、鳥類の「翼」、昆虫の「翅」、コウモリの「皮翼」)、といったことを取り上げている¹²⁸。

こうした手順を踏んだうえで、アリストテレスは、つぎのような動物全体を視野においた「分類」を提示する。

(ヒト以外の)動物を分類するときの区分となる、動物界最大の類は次の通りである。すなわち一つは鳥の類、一つは魚の類で、もう一つは鯨の類である。これらはみな有血である。さらにもう一つは殻皮類で貝といわ

れる。もう一つは軟殻類で、単一の名称はないが、たとえば大エビやカニおよびザリガニの類である。もう一つは軟体類で、たとえば大小のヤリイカとコウイカである。有節類はまた別である。これらはすべて無血であって、足のある場合は多足である。有節類の或るものには翅もある（HA. 490b7-15）。

ヒトについては、「もともと単一でそのなかに種差を含まない」（ibid. 490b17-18）とされ、ここでの「類」としての基準から除かれているが、それ以外の動物を分類する際の最も大きな類として、有血動物 *ἐναιμα* に属する、①鳥類 *ὄρνιθες*、②魚類 *ἰχθύες*、③鯨類 *κῆτος*（イルカを含む）の三類、無血動物 *ἀναιμα* に属する、④殻皮類 *ὀστρακόδερμα*（貝やウニなど）、⑤軟殻類 *μαλακόστρακα*（エビやカニなどの甲殻類）、⑥軟体類 *μαλάκια*（イカなどの頭足類）、⑦有節類 *ἔντομα*（昆虫類や多足類）の四類の、計七類があげられている。ただし、イルカを含む鯨類については、胎生で（ibid. 489b2）乳房をもち（504b20）肺呼吸をするのであるが（589a33-b11）、水中で生活する水生動物の性質をも兼ね備えた中間的な動物（598b1-10）として特殊な取り扱いを受けており、実際には、胎生四足類 *τετράποδα ζωοτόκα*（被毛類 *τριχωτά*、すなわち、ヒト以外の哺乳類）および卵生四足類 *τετράποδα ψοτόκα*（爬虫類）が「類」としての具体的考察の対象となっている。

アリストテレスは、『動物部分論』において、以上のような多様な諸動物を分類するには、プラトンなどが援用した「二分割法 *διχοτομία*」¹²⁹では不可能であると批判しつつ（PA. 643a16-18）、以下のような手順を正しいものとして提示している。

すなわち、まず、①鳥や魚のように、人間によってうまく分類されているものでは、共通の性質をもちながらその中にひどくかけ離れてはいない幾多の種を含む類や、単一の名称をもたずとも類としてそこに多くの種を含むものがあれば、そうした類に関することを共通に述べる；次に、②ヒトなどのように類を成さないものでは、その種の一つ一つについて述べていく；さらに、③動物間において、ソーマの諸部分やソーマ全体の形 *σχῆμα* に「類似性

ὁμοιότης」があれば、大体はそれにより類を決定していく、といったものである。なお、ここで③の手順が援用されているのは、たとえば、鳥の類は互いに形が似ているし、魚の類も、軟体類（頭足類）や貝類もそうであって、これらの類に含まれる動物の諸部分は、ヒトの骨と魚の棘骨の場合のような「対応的類同性 ἀνάλογον」によって異なるのではなく、大小、硬軟、滑粗等々の「程度の差」といった属性 πάθησιςによって異なるにすぎないので、形への着目が有効性を持つ、という見通しによるものである¹³⁰。

彼は、こうした研究方法こそが「組織的で最も容易な ὁδὴ καὶ ῥᾶστα 考察法 θεωρία」（PA. 644b17）であるとしているが、本項でみてきた方法手順は、まさに、ここでの総括に沿ったものとなっていることは明白であろう。では次に、こうした研究方法に基づいて考察されている動物的なソーマについて、その基本的な構造・機能について試みてみることにしよう。

二 動物体の基本的構造・機能と運動性

アリストテレスは、『動物部分論』において、「動物体を構成する諸部分の種類と数については『動物誌』の中で詳しく説明しておいたので、今度はそうになっている原因を、『動物誌』で述べたことを離れて、別個に考究しなければならない」（PA. 646a8-12）として、まず、すでにみたような¹³¹、動物におけるソーマを構成する三つの層に言及する。

第一層は、土、空気、水、火という単純物体の有する「乾」「湿」「温」「冷」といった単純性質の組み合わせによる合成体のレベルである。重さ βάρος、軽さ κουφότης、緻密さ πυκνότης、疎らさ μανότης、粗らさ τραχύτης、滑らかさ λειότηςなどといったソーマの属性は、単純性質のそれに付随するものとされている。そして、つぎの第二層が前項において具体例を見た同質部分であって¹³²、第一層の合成体から構成されるのであるが、その形成のメカニズムについてもすでにわれわれは検討を終えている¹³³。最後の第三層は、こうした同質部分から形成されて一定の構造・機能的まとまりを有している、頭、顔、腕、手、脚、足、胴、それに内臓器官といった異質部分である。

アリストテレスは、これに続き、「時間的にみた場合には質料と生成とが先であるけれども、ロゴスの上では、実体あるいはおのおのの型式 *μορφή* が先でなければならない」のであるから「（第一層の）構成要素 *στοιχείον* としての質料は必然的に同質部分のためにある」としたうえで（PA. 646a36-b6）、同質部分と異質部分の関係についてつぎのように述べている。

動物（のソーマ）は（同質と異質）両方の部分から出来ているが、同質部分は異質部分のためにあるものである。というのは、目、鼻、顔全体、指、手、腕全体といった異質部分には、機能 *ἔργον* あるいは活動 *πρᾶξις* があるからである。また、動物の全身にしても、以上のような異質部分にしても、その活動や運動 *κίνησις* は多様であるから、異質部分を構成する同質部分にも、当然、種々の能力（デュナミス）があるわけで、或ることには軟らかさ、或ることには硬さが有効であり、また或る部分は延び、或る部分は曲がることが出来なければならない。そこで、同質部分にはそれぞれこのような能力があり（すなわち軟らかいものと硬いもの、湿った（流動する）ものと乾いた（固形の）もの、粘るものともろいもの、などがある）、異質部分では多くの能力ごとにまとまっている。というのは、手で圧すのに有効な能力と握るのに有効な能力とは違うからである。それゆえ、骨や筋や肉やその他そういった同質部分から器官的諸部分 *τὰ ὀργανικά* が出来ているのであるが、前者が後者から出来ているのではない（ibid. 646b10-27）。

ここでは、動物の全身およびそれぞれの異質部分が、それらの多様な機能性、運動性といった能力（デュナミス）に基づいて目的的に下位の層から構成されることが述べられていて、いわば「上位規定的階層性」が想定されているといってよい。動物体を、生成の時間的順序でなく、目的因的（実体的・形相的）にみるならば¹³⁴、まずは、おのおのの動物体が全体として必要としている運動性によって、その下位に位置する異質部分それぞれの構造・機能が規定されることになるのである。そして、当該の異質部分の構造・機能

が特定されれば、その下位に位置する同質部分のもつべき性質が規定されることになるし、さらにその同質部分の性質は、最下位に位置する構成要素（ストイケイア）の基本性質を規定することになる。つまり、上位の層が下位の層をそれぞれ支配的に規定するという階層構造が、動物体において想定されているのである。

アリストテレスは、動物のソーマを考察するにあたって、まずはヒト *ἄνθρωπος* のそれをあげなければならないという。なぜなら、動物のなかでわれわれに最もよく知られているのはほかならぬヒトだからであって¹³⁵、「ちょうど、おのおの（の国）が自分たちに最もよく知られている通貨を基準として認めるのと同様に」、人間における諸部分を基準とすべきである、と主張するのである（HA. 491a19-23）。そのうえで、彼が取り上げている諸部分は、外部から観察できるものとして、頭蓋、顔、眉、目、耳、鼻、顎、口、舌、頸、胸、腹、腰、子宮と陰茎、女性陰部、喉、わきの下、背部、肋骨、腕、脚など、また、内部にあるものとして、脳、気管と肺、食道、胃、腸、心臓、血管、肺臓、横隔膜、肝臓、脾臓、腎臓、膀胱などである。そして、ここに取り上げられた諸部分を基準とすることで、他のさまざまな動物における諸部分の形態・機能的特徴が、前項に掲げた分類上の一般基準を自在に援用しつつ考察されていくのである。

アリストテレスは、有血動物である四足類やヒトにおけるソーマの全体的な構成について、その解剖学的構造を「直線 *εὐθεῖα*」になぞらえながら、上端から、口→食道→胃→腸→排泄口へと至る縦軸を基本線とする。そして、この基本軸の周囲に頭と胴を配置して、それ以外の前肢や後肢のような部分については、「自然が頭と胴のために、あるいは運動のために付加したのである」と述べている（PA. 684b22-32）。

また、背骨をもつ動物体の骨格については、まず、背骨 *ράχis* が動物体を長く真っ直ぐ保持する役割を果たしているとしてこれを基準にとり、動物が動けばそのソーマは必然的に曲がることになるから、背骨は連続していることで一つであるとともに、椎骨に分かれていることによって多くの部分からなっていることにもなる、としている。また、四肢の骨 *ὀστέον* は、この背骨から連続的に始まり、屈曲する箇所では関節となって靭帯によって結束され

ているが、こうした骨の周囲には肉が取り巻いており、肉そのものは薄い繊維質の結帯によって骨に固着されている、というように述べている。

アリストテレスは、ソーマのこうした基本的な構成について、彫像を作る際に固いものを芯にしてその周りに粘土をぬりつけていく、といった比喩的イメージを喚起しながら、「自然が肉によって動物を作ったのである *ἡ φύσις δεδημιούργηκεν ἐκ τῶν σαρκῶν τὸ ζῶον*」と表現している (PA. 654b11-32)。

一方、『動物進行論 De Incessu Animalium』においては、動物体における一種の幾何学的原理ともいうべき基準を提示している。それは、動物体を、「上一下」「前一後」「左一右」¹³⁶という三対の拡がり *διάστασις*によって秩序づけ、それぞれの対抗軸を基準としながら動物体の機能的な把握を試みようとするものである。まず、「上一下」はあらゆる生物にあるもので、栄養の配分と生長の始まるところが「上部」、最後に到達するところが「下部」とされ、植物の場合には「根」が「上」になるので天地の位置とは逆になると言われている。「前一後」は感覚を有する動物にあるもので、感覚が生ずる部分が「前部」、その反対が「後部」とされる。また、「左一右」については、感覚のみならず場所的な運動を行なうことのできる動物にあるもので、場所的運動が生ずるところが「右部」、それに従属するところが「左部」とされている (IA. 705a26-b21)。

また、『天体論』でも同様の原則が取り上げられており、「上一下」「前一後」「左一右」三対の拡がりについて、「無魂 *ἄψυχον* のどんなものにも運動がはじまるところを見い出しえない」という理由から、「(無生物を含む) あらゆるソーマに対して等しく求められるべきではなく、運動の原理を自らの内にもっている有魂のもの *ἐμψυχον* にのみ求められるべきである」といわれていて、プシューケーを有するソーマと運動とのかかわりが強調されている (Cael. 284b19-34)。

動物的ソーマの全体的な基本構造については、以上のような概略的見取図が与えられているのであるが、ここでは、より具体的な事例として、アリストテレスが特に重要と考えている器官、すなわち「心臓 *καρδία*」についてみておくことにしよう。

彼は、自ら実際に解剖学的研究に手を染めていたらしい。というのも、『青

年と老年について、生と死について *De Iuventute et Senectute, De Vita et Morte*』において、「有血動物にあっては心臓が最初に生ずるが、このことは、観ることが可能でしかもそれをなし得るものにおいて、われわれが観察してきた結果から明らかである」(Iuv. 468b28-30)と明言しているからである。生成の最初に出現する心臓を、ソーマの中心的器官とみなすことについてはそれなりの根拠が認められるけれども、ただ、彼の心臓に関する考察を全体としてしてみると、必ずしも観察的事実にのみ基づいているとはいえないのであって、言ってみれば思弁性が強く混在するものとなっている。以下の記述はその典型的な例といえよう。

感覚のない動物などというものはありえないから、動物体には必ず若干の同質部分がなければならないことになる。というのは、(受動的な)感覚は同質部分に起こり、(能動的な)諸行動 *πράξεις* は異質部分によって行なわれるからである。また、感覚的、運動的、栄養的能力については、先に他の個所で述べたように、ソーマの同一部分に位置するのであるから、このような原理の最初に存在する部分は、必然的に、あらゆる感覚対象を感受しうるかぎり、単純な部分より成り、運動的 *κινητικόν* であり行動的 *πρακτικόν* であるかぎり、異質部分より成るものでなければならない。それゆえ、無血動物にあっては心臓に相当する部分が、有血動物にあっては心臓がこのように出来ているのである。というのは、心臓は他の内臓 *τὰ σπλάγχνα* と同じく同質部分に分けられるし、形態 *σχῆμα* からみれば異質部分でもあるからである (PA. 647a21-33)。

上の引用文に見える「他の箇所」というのは、『睡眠と覚醒について *De Somno et Vigilia*』における「運動と感覚の原理がそこから支配を及ぼすことになる心臓」(456a5-6)という記述、あるいは、『青年と老年について、生と死について』における「有血動物にあってはプシューケーの感覚能力の原理も栄養能力の原理も心臓のうちにあらねばならない」(469a5-7)といった記述を指していると思われるが、まず、注目されることは、心臓が、理

性以外のプシューケー的能力と全く同一の、栄養的、感覚的、運動的能力をつかさどる原理的な座であるとみなされていることである¹³⁷。そして、「感覚は同質部分、行動（運動）は異質部分に由来する」という前提から、心臓の中心性に関する次のような推論が導かれる。すなわち、感覚をもたない動物は存在しないので必然的に動物には同質部分が存在することになり、運動し行動することからは必然的に異質部分をもたねばならないことになるが、心臓はまさに双方の性質を併せ持つ器官であるがゆえに、こうした諸能力の座である、と結論づけられるのである。

こうした推論は、事実観察に基づくものというより、思弁によったものである。また、心臓の位置が、最も主要な場所である中央部 μέσον を占めているのは、「自然は、より大きな何かが妨げないかぎり、より貴いものをより貴い場所に置くから」という理由が根拠となっているのであるが（PA. 665b 18-21）、これもまた、思弁的推論によって導かれたものといえる。

また、血液 αἷμα について、「食物をとらないと不足し、とれば増大し、また食物が良ければ健康になり、粗末ならば質が悪くなる」といった事実から、これを有血動物におけるソーマを養うための栄養 τροφή¹³⁸とみなしたうえで（PA. 650a36-b2）、ソーマにとって必要不可欠な血液は血管内にあって、心臓からそこへ流れ出るものではあるが他から心臓へと流れ入ることはないので、「心臓こそが血液の始源 ἀρχή であり、源泉 πηγή であり、最初の貯蔵庫 ὑποδοχή πρώτη である」と言われている（PA. 666a6-8）。

その際、「心臓はあらゆる部分のなかで最初に形成され、形成されると同時に血液を含んでいる」（ibid. 666a10-11）という観察事実が根拠とされているが、「心臓と血液」というとき、今日なら真先に思い起こされるであろう「血液循環 circulation of blood」については、未だ彼には知られるに至っていない¹³⁹。アリストテレスにとっての血液とは、まずは「ソーマ全体の質料 παντὸς τοῦ σώματος ὕλη」であって、血管を通して「ちょうど庭園において、水路が一つの源泉から次第に沢山の水脈に分かれ、到る所で水を分配するように」全身にくまなく配され、「灌漑用水の細い支流でいつのまにか泥がたまっていくように」、小血管 φλέβιον の末端において肉 σάρξ と成りゆくもの、と考えられているのである¹⁴⁰。

また、生きること τὸ ζῆν とプシューケーの性状 ἡ τῆς ψυχῆς ἕξις には一種の熱 θερμότης が伴っていて、栄養を産み出す消化 πέψις も、プシューケーあるいは熱なしにはなされ得ないのであるが、心臓は、そうしたことの始源 ἀρχή が必然的に存することになるソーマにおける第一の場所 τόπος としても位置づけられている (Resp. 474a25-b5)。つまり、生きているとは、あらゆる部分が心臓を起源とする本性的な熱によって働きをなすことであって、もし心臓の部分が冷たくなれば、生は滅亡することにならざるを得なくなる。つまり、死 θάνατον とは心臓停止に伴う熱の消滅 φθορά である、と言えることになるのである (Iuv. 469b11-20)。

そのほかの心臓の機能としては、快・苦への駆動 αἱ κινήσεις τῶν ἡδέων καὶ τῶν λυπηρῶν の源、あらゆる感覚がそこから始まりそこに終わるところ (PA. 666a11-13) としてとらえられているし、また、心臓の大・小、硬・軟とがさまざまな性格 τὰ ἤθη と関連づけられてもいる。すなわち、鈍感な動物の心臓は硬くて緻密であるが、敏感な動物のそれは柔らかいし、心臓の大きな動物は臆病であるが、より小ぶりで中程度のものは大胆であるとされる。心臓が大きいと熱量が不足しがちで微弱になるため、血液も冷たくなって恐怖にかられやすくなるから、というのがその理由である。そして、心臓の大きな動物として、ウサギ、シカ、ネズミ、ハイエナ、ロバ、ヒョウ、イタチなどをあげ、ほとんどすべてが臆病か恐怖に駆られて悪さをするような動物である、と述べている (PA. 667a10-21)。

こうしてみると、アリストテレスによって与えられた心臓の地位は、まさに中枢としてのそれであって、今日のわれわれが脳に与えている地位にほとんど一致しているといってよい。その脳 ἐγκέφαλος について言われていることはたとえば、ソーマにおけるあらゆる部分のうちで最も冷たい ψύξις 器官である、といった程度のことにすぎない。脳は、「冷たい」という特性によって、いわば「冷却器」の役割りを果たす器官とみなされているのである。それはちょうど、蒸気が太陽の熱により暖められて上昇していき、上部で冷却されて凝集し再び水になって落下してくるよう、体内の熱が脳にまで上昇すると、余計な蒸発物がここで冷やされることで粘液へとかえることができる、と考えられているのである (Som. 457b29-458a3)。というのも、

自然は、つねに各事物における過多 *ὑπερβολή* を矯正すべく、それに対立するものを併置して適度 *μέτριον* と中庸 *μέσον* を回復しようとするので (PA. 652a31-33)、心臓内の熱に対して冷却器官としての脳を配置することが、ソーマ全体の均衡を保つことに繋がってくるからである (PA. 652b16-21)。

以上、アリストテレスがソーマの中樞と考えた心臓についてみてきたが、つぎに、その心臓を始源とするソーマ全体における機能性（場所的運動・行動）について、概略、検討しておくことにしよう。場所的運動（移動）については、第二節第三項においてみたように、プシューケーもまた、その能力の起動因として位置づけられていた。とすると、この機能性において、ソーマの器官としての心臓とプシューケーの部分とが重なってくることになる。両者の関係は、どのように考えられているのだろうか。

あらゆるプシューケーに共通する定義は、「有器官的な自然的ソーマの第一の現実態」（第三定式）というものであったが、とすると、プシューケーは、ソーマを構成している心臓という器官についても、その第一の現実態であることになるだろう。逆に考えれば、プシューケーは、自らにおけるデュナミスとしての能力を、心臓という器官を「生あるもの」として機能させることによって現実化している、ということもできる。その意味で、以下の記述は、きわめて興味深い。

動物体は、よい政治のおこなわれているポリスのように組織されているものと考えねばならない。すなわち、ポリスでは一旦秩序が確立されると、おのおのの出来事に立ち合うような専断的な君主 *μόναρχος* など是不必要となり、おのおのの個人は自分に当てがわれた仕事をおこなっていき、それは習慣によって *διὰ τὸ ἔθος* 次から次へと起こっていくことになる。動物体にあっても同様のことが自然によっておこなわれ、そのように構成されているおのおのの部分も、自然に自分自身の機能を果たすようにできているので、プシューケーがそれぞれの部分にある必要はなく、ソーマの或る一定の始源にあって、他の部分はここに続いていることによって生き、自然のままに自分自身の機能を果たしていくことになるのである（『動物運

動論』703a29-b2)。

ここでの比喩もまた見事なものであるが、プシューケーは、ソーマの始源たる心臓を生あるものとして現実化することのできる、いわば専断的な君主である。しかし、一旦、中枢として心臓が生あるものとして自らの機能を果たすようになれば、あとは、自然の仕組み（習慣は第二の自然）によって、それぞれの部分がそれぞれの機能をつぎつぎに果たしていくようになるので、もはやプシューケーがそれらの部分のいちいちにある必要はない。換言すれば、プシューケーにおけるデュナミス（能力）が現実のものとなるには、心臓というソーマ的な中枢器官を生あるものとする、つまりは自らを身体化することがどうしても必要なものであって、それによってはじめてプシューケー的デュナミス（能力）は、自らの活動の現実的基盤を与えられることになるのである。

『靈魂論』にみえる「ソーマなしにプシューケーは存在しない $\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \eta\ \psi\upsilon\chi\eta\acute{\iota}$ 」（DA.414a19-20）という言葉は、まさにこのことを意味していると考えられよう。プシューケーにおける場所的運動能力も、心臓というソーマの中枢を座として身体化するのでなければ現実態において機能することはない。しかし、心臓が生あるものとして中枢機能を果たしているのであれば、その能力は、学知ある者が理論活動をする場合のように、妨げるものさえなければ、いつでも自らを現実化することができる。このように考えてくると、「場所的運動能力」の始源をプシューケーにおくのか、それとも心臓におくのかといったことは、何ら問題とはなっていないのである。

ところで、第二節第一項において考察したように、運動が生ずるためにはその発端に不動点が存在していなければならなかった。この原則は、当然のことながら、動物的ソーマにおける運動性にあっても妥当するはずである。では、動物体において運動の起点となる不動点とは何なのだろうか。結論的にいえば、プシューケーこそが、まさにそうした不動点なのである。

アリストテレスは、プシューケーを「自分自身を動かすもの、あるいは動かすことのできるもの」とするプラトンの説¹⁴¹を批判し、運動をプシュー

ケーの属性とすることを不可能であるとする。プシューケーは確かに起動因ではあるが、「動かすものがそれ自身もまた動く必要はない」というのである (DA. 405b31-406a3)。プシューケーを有するものが動くとき、なるほど、プシューケーもまた動かざるをえない。しかし、それは、ちょうど船に乗る船員が船の動きにつれて動くように見えるのと同じようなことで (ibid. 406a5-7)、プシューケーもソーマの動きに付帯することで、外見上、動いているように見えるに過ぎない。「こうした仕方以外にプシューケーが場所的運動をすることはできない」のであって (ibid. 408a30-34)、ソーマに内在する起動因であるプシューケーは、他を動かすものとして「必然的に不動 ἀκίνητον」でなければならないとされるのである (『動物運動論』 702b28-703a3) ¹⁴²。

しかし、ソーマ全体の運動性における不動点が靈魂にあることを認めるにしても、たとえば、腕や脚のような部分における運動についてはどうなのだろうか。というのも、上でみたように、こうした部分にまでプシューケーが直接宿るわけではないとされているので、そうだとすると、腕や脚における運動の不動点をプシューケーに求めるわけにはいかないことになってくるからである ¹⁴³。

アリストテレスは、この問題を今日にいうところのバイオメカニクス ¹⁴⁴ 的アプローチによって解決しようと試みる。四肢において或る部分が動くには、なるほど、どこかの部分の静止 ἡρεμεῖν を必要とするが、動物体はそのための機構として「関節 καμπή」をもつ、というのである (MA. 698a16-17)。動物は、この関節を円の中心のように使い、関節を含む部分全体は、関節によって可能的あるいは現実的に変化して一つにも二つにもなりうるし、まっすぐになることも曲がることもできる；たとえば、前腕が動くときは肘が、腕全体が動くときは肩が静止点となり、下腿が動くときは膝、脚全体では腰が静止点となる；したがって、おのこの動物は自体内に運動の起源となるべき静止点を有していることになり、それによって身を支えながら、ソーマ全体としても部分としても運動することができることになる；とされるのである (ibid. 698a18-b7, 702a21-31)。

このように、動物体における場所的な運動性についても、運動の一般原則

に基づくものであることが明らかにされるのであるが、確かに、動物体を独立した個体においてみるかぎり、以上の説明で一応の完結性があるとみることとはできよう。しかし、「コスモス内存在」として動物体をみた場合、あるいは、場所的運動のみならず、運動（転化）一般に着目したばあいには、事情は異なってくる。アリストテレス自身、「動物はそれ自身を動かすといわれわれは言うが、動物のおこなう全運動についてではなく、場所的な運動だけについて言っているのである」（Phys. 253a14-15）と述べたり、あるいはさらに、「厳密にいうと、場所的運動の原因もまた、動物それ自身からくるのではない」（ibid. 259b7-8）と述べることで、この問題についての自覚を示している。

動物のうちには（場所的運動でさえもそこからくるところの）他の自然的な諸運動があるのであって、それらに関しては、動物はそれ自身によって動かされて動いているのではない。たとえば、成長 αὔξησις（増大）、萎縮 φθίσις（減小）、呼吸 ἀναπνοή がそうした運動の例である。どの動物も、静止していて自身による（場所的）運動によって動いていない場合にも、これらの運動に関しては動いているのである。そして、その原因は、環境 περιέχον であり、動物の体内に入ってくる多くのものであって、たとえば、若干の運動（成長、睡眠、歩行）については食物である。すなわち、それが消化されると眠り、栄養分として体内に配分されると目覚め、それ自身を動かすのであるが、この場合、最初の原理は外からきている。動物が常にそれ自身によって連続的な（場所的）運動をしているのではないのは、このためである、すなわち、動物を動かすものは、じつは動物自身ではなくて、他のものであり、この他のもの自身も、おのおののそれ自身を動かすものども（動物）との関係において（食物が栄養に変化するように）動かされ転化するのである（Phys. 259b8-16）。

ここでは、成長（増大）や萎縮（減小）といった量のカテゴリーにかかわる運動（転化）、消化といった質のカテゴリーにかかわる変化（転化）につ

いてもまた、ソーマにかかわるものとして提示されているのであるが¹⁴⁵、さらに注目すべきは、あらゆる生物は環境なしに自らの生命活動を維持できないという、環境と生命あるものと相互作用に関するアリストテレスの鋭い洞察である。要するに、「コスモス内存在としての生物」というコンセプトが、彼には、すでにはっきりと自覚されていたのである。結局のところ、アリストテレスにとってのソーマは、生物としてのそれであれ、無生物としてのそれであれ、自然的コスモスにおける運動連鎖のなかに組み込まれ、それぞれが相互規定的に関連し合うものとして把握されているのである。しかも、そこには、一定の原理・原則に基づく学的体系性という包括的な網がかけられているのであって、彼の強靱な思索力を思わずにはいられない。

では、そうした体系性のなか、人間におけるソーマ、すなわち人体¹⁴⁶についてはどのように考えられているのであろうか。

三 人間的ソーマの形態的特質と運動性

これまで、すべての自然的ソーマが、一貫した原理・原則のもと、体系的に考察されていることをみてきたが、そのことは、人間的ソーマ、すなわち人体に関しても何ら変わるところはない。ただ、人間のもつ独特の存在性に伴ない、ソーマもまた、或る固有の特徴を帯びたものになってくるだろう。彼は次のように言う。

（条件つき必然性を）特に強調して、「人間 *ἄνθρωπος* の本質はこうなのだから、それゆえ人体にはこれこれの部分がある。なぜなら、そういう部分なしには人間はありえないから」というべきである。そういえない場合、それに一番近いのは、「人体はそうになっているより他にはありようがないから」というか、さもなければ「とにかくその方がより良いから」というか、である。そこまで決まれば、後のことも決まってくる。そこで「人間とはこういうものだから、その発生も必ずこうならなければならない。それゆえ、まずこの部分、次にあの部分というように出来ていく」のである（PA.640a33-b3）。

つまり、人間のソーマが一定の形態をもつのは、人間の本質（ロゴス）から規定されてのことであって、「人間であること」から「条件つき必然性」に導かれて現実化することになる、というのである。むろん、時間的にみれば「生成」が先ではあるけれども、ロゴスの上では形態 *μορφή*（あるいは形相）が先でなければならないのであって¹⁴⁷、そうした条件のもと、生成過程の実際は、「人間であること（本質）」の形態的具現化をめざして進行していることになる。また、つぎのようにも言われている。

ただ生きていること *τὸ ζῆν* のほかに感覚をも有する動物では形態がより多様で *πολυμορφότερον*、種類によって程度の差はあるが、その本性 *φύσις* が単に生きるためだけでなく、よく生きること *τὸ εὖ ζῆν* であるようなものでは最も多種多様である。そして、それが人類 *τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος*¹⁴⁸ なのである。というのは、われわれの知っている動物の中で、人類だけが、少なくとも動物中で最高度に、神的なもの *τὸ θεῖον* に与かっているからである。このことから、あるいは、人類の外部の部分の形態が最もよくわれわれに知られているということから、まず第一に、人類について述べなければならない。なぜなら、現に自然的な部分がそのまま自然的な位置をとっているのは人類だけであって、人間の上体は宇宙 *τὸ ὅλον* の上部を向いているのである。すなわち、動物の中で人間だけが直立している *ὀρθὸν εἶναι* ののである（PA. 656a3-13）。

ここで言われているように、そして次章で問題とするように、人間は、「単に生きる」動物ではなく「よく生きる」動物である¹⁴⁹。人間のソーマ（およびその部分）の形態が多彩なのも、「よく生きる」という目的的条件がそうした多様性を要請するからである。それに、人間のソーマの基本形態そのものが、自然界における人間存在の位置づけ¹⁵⁰を端的に反映したものになっている。というのも、人間が最も（ことによるとひとり人間のみが）神的なものに与っているので、人体もまた、神的なもの位置、すなわち「上方」に近づくべく「直立」することをもって形態の基本としているからである。

以下、アリストテレスが「われわれにとって最もよく知られている」とする、人間的ソーマ（人体）における外見上の形態的特質¹⁵¹について、少しく具体的にみておこう。

まず、『動物誌』においては、人体全体が、おおまかに、頭 κεφαλή、頸 αὐχήν、胴 θώραξ（頸から陰部までの体幹部）、二本の腕 βραχίονες δύο、二本の脚 σκέλη δύο の五つの部分に区分されたうえで（HA.491a27-29）、さらにそれぞれの部分が下位部分に分節され、それらの形態的特徴が具体的に記述されていく。たとえば、頭部についての記述を例にとるとこんな具合である。曰く：毛の生えたところが頭蓋 κρανίον、頭蓋の前部が前頭部 βρέγμα で体内の骨のなかで最後に固まるところ、後部は後頭部 ὑπίον、両者のあいだが頭頂部 κορυφή である；前頭部の下には脳髓 ἐγκέφαλοςがあるが後頭部は空、頭蓋骨 κρανίον は全体が緻密でない丸い骨であり、肉のない皮膚 δέρμα で包まれている；頭蓋骨の縫合線は女では一本で円になっており、男では三本で一つにつづいているのが普通；頭蓋の中央、つまり毛の分れ目を「つむじ κορυφή（頭頂）」といって二つある人もあるが、これは骨のせいではなく、そこで毛が分れるためである（『動物誌』第1巻第7章）。

頭蓋の下部を「顔 πρόσωπον」（正面の意）というのはヒトの場合だけ；前頭部の下、両眼の上の間は額 μέτωπον であるが、額の大きな人はのろま、小さい人は移り気、平たい人は狂気じみていて、おでこの人は短気；額の下には一对の眉 ὀφρύς があり、その真直ぐなのは柔和な性格、鼻の方へ曲がったのは厳格な性格、こめかみの方へ曲がったのは嘲笑者や皮肉屋の徴である；眉の下には目 ὀφθαλμός が二つある、おのおのの目の部分として上下のまぶたがあり、まぶたの端の毛もまつ毛 βλεφαρίς（同一名）である；目の内部は液状で、物を見る所がひとみ κόρη、そのまわりが黒目、その外側が白目である；上下のまぶたに共通な部分が二つの眼角 καυθός で、一つは鼻の付近、もう一つはこめかみの付近にある；眼角の長いのは悪い性格の徴、鼻の付近の櫛状部が肉質なのは悪徳の徴である（同第8章～第9章）。

目の色が多種多様なのはヒトだけであって、大、小、中とあり、中位のが一番良い；また、突出しているか、落ち窪んでいるか、中位かであるが、落ち窪んでいる目はあらゆる動物で視覚が最も鋭敏で、中位のものは最良の性

格を示す；また、じっと凝視する目は厚かましく、まばたきする目には落ち付きがないが、中位のものは最良の性格を示す（同第 10 章）。

以下、さらに、耳、鼻、顎、唇、口、口蓋、咽頭、舌、扁桃、歯ぐき、歯などと続いて（第 11 章）、ようやく五部分のひとつ、頭部についての記述が終了する。こうした彼の記述法から受ける印象には、一種、独特のものがある。緻密な観察に基づく対象の的確な分析と形態的特徴についての簡潔な表現には、確かに高度な一般妥当性がある。しかし、骨相学的な性格分析については、現代の科学的観点からしていささか恣意的だといわざるを得ないだろう。ただ、こうした分析も日常的意識に対してはそれなりの説得力を持っているのであって（「じっと凝視する目は厚かましく、まばたきする目には落ち付きがない」と言われて、これに反論することはむずかしいだろう）、こうした輻輳した混淆が、今日のわれわれに複雑な印象を与えているように思われる。

こうした記述法は、以下（今日的な用語に同定しつつみていくが）、①頸部から胴体部にかけての、頸、のど、気管、食道、胸、乳房、腹、へそ、みずおち、腰、肛門、尻（臀部）、杯状窩（寛骨臼）などについて、②生殖器に関連する、子宮、陰茎、睾丸、陰囊、陰部、恥丘、尿道、精液の通路などについて、③部分と部分との間の共通的部分としての、のど、わきの下、ももね、会陰、下殿部などについて、④胴の後部である、背中、肩甲骨、背骨、腰などについて、⑤上部と下部に共通な肋骨について、⑥腕の下位部分である、肩、上腕、肘、前腕、手くび（手根）について、⑦手の下位部分としての、掌、指、親指、指関節、指骨、手甲について、⑧脚の下位部分である、大腿骨、膝蓋骨、下腿骨、脛、ふくらはぎ、ひかがみ（膝窩）、くるぶしなどについて、⑨足の下位部分としての、踵、指、足甲、土踏まず、爪、指関節などについて、⑩大腿と下腿に共通部分としての膝関節についてなどなど、網羅的に進められていく（同 12 章～15 章）。

記述対象を列挙するにあたっての徹底性には驚かざるを得ないが、こうした諸部分の細部にわたる考察がなされたあと、人体の外見的な形態的特徴が、「直立性」という特異性を念頭におきつつ、次のようにまとめられている。

(ソーマの) 上・下が自然に対応した場所によってはっきり分れていることでは、人間が動物中で最たるものである。というのも、その(人体の) 上・下は、宇宙(全体)の上・下に対して配置されているからである。同様に、(人体では) 前・後、右・左も自然である。しかし、他の動物ではこれらの区別がないか、あったとしても漠然としている。さて、頭はすべての動物で自体の上部にあるが、人間だけは今述べたように、生長すると、この部分を宇宙の上部に向けている。頭の次が頸で、それから胸と背中であるが、胸は前部、背中は後部にある。その次が腹と腰と陰部と尻で、それからももとはぎであり、最後が足である。脚は前進の方向と同じく前方へ曲がるし、足のよく動く部分や曲部も前にあるが、かかとは後にあり、くるぶしはそれぞれ耳の方(側面)にある。腕は右左の側面にあり内側へ曲がるので、脚と腕の凸部は、特に人間では、相對することになる。諸感覚及びその感覚器官については、目と鼻と舌はみな同じく前方にあるが、聴覚とその感覚器官である耳は側面にあり、かつ目と同一円周上(水平面上)にある。両目は人間では体の大きさの割りに動物中で距離が最も近い。人間の触覚は諸感覚の中で最も精密であって、その次が味覚であるが、その他の感覚では多くの動物に劣る(HA. 494a26-b18)。

人体の外見的な形態的特徴に関する記述としては、簡にして要を得た、実に過不足のないものとなっている。注目されるのは、触覚と味覚以外の感覚は他の動物に劣る、とされている点である。アリストテレスの観察は、冷静かつ公平で、「人間こそがすべての点で最優秀」とするような偏狭な人間至上主義に陥ってはいないのである。

以上、アリストテレスによる人間的ソーマの外見に関する形態学的記述をみてきたが、彼自身、「われわれにとって最もよく知られている」と述べているだけあって、これらは精度の高い表現になっている。しかし、「よく知られている」のは、実のところ、あくまでも外から見える「外観 ἐμφάνεια」に限られていて、人体の内部に関する知見となると事情は一変してしまう。アリストテレスの生きた当時、人間の解剖が禁忌だったため¹⁵²、「人体の

内部は（動物中で）最も知られていないものであるから、（人間に）非常に近い本性 φύσις（性質）をもつ他の動物の（内部の）部分に戻って調べなければならない」（HA. 494b21-24）という状況にあり、実際、彼の人体に関する解剖学的・生理学的所見は、今日の基準からすれば、多くの誤りを含んだものとなっている。

そうしたもののよく知られた例は、心臓に関する彼の知見であろう。彼によると、心臓は、三つの「腔所 κοιλία」からなっており、右側のものが最大、左側のものが最小で、中央のものが中位の大きさであり、最大の腔所には「大血管 ἡ μεγάλη φλέψ」が、中位の腔所には「アオルテ ἀορτή」と呼ばれる血管が繋がっていて、全体は脂肪質の厚い膜に覆われている、ということになる（ibid. 496a4-27）。われわれに知られている心臓像からすると、やはり、かなり異様なものと言わねばならない。

また、その機能についても、「血液循環を可能ならしめるポンプ」といった認識は当然のことながら持たれてはおらず、すでにみたように、栄養中枢、感覚中枢、運動中枢としての役割が与えられて、いわば生命活動そのものになう中核的器官として把握されている。また、心臓に属するそのほかの機能として、鼓動 πήδησις¹⁵³（動悸）、脈動 σφυγμός、呼吸 ἀναπνοή¹⁵⁴の三つがあげられ（『呼吸について』479b17-19）、このうちの鼓動（動悸）について、「人間だけが将来の希望や期待をいただくので、人間だけに鼓動（動悸）の現象が起こる」（PA.669a19-21）として、これを人間の心臓がもつ独自の機能として位置づけている。

また、心臓に繋がる血管についてであるが、上に「大血管」といわれているのは今日の大静脈 Vena cava に相当する血管のこと、「アオルテ」はまさに大動脈 Aorta のことであるが、血液循環について知らなかった彼は¹⁵⁵、両血管とも心臓で作られた血液を体内のさまざまなところへ送り出すものと考えていた。ただし、両者における構造上の違いについては承知していて、大血管が太くて皮膜状であるのに対して、アオルテはこれより狭く非常に腱状であって、心臓から遠くのびて頭や下体の方へいくにつれますます狭くなり、ついには全く腱状になる、と述べている（HA. 513b6-11）。つまり、構造的な特徴については把握していながら、その機能的な役割については誤

解をしていたことになるが、今道は、精細な観察によって両血管の区別をなし得ていたことこそ、むしろ称讃すべきであるとの評価を与えている¹⁵⁶。

さらに、脳についての知見も、今日の水準からすれば、いかにも見当外れと思われることが述べられている。すなわち、ヒトの脳は、左右の二部分からなり、末端には副脳 παρεγκεφαλís（小脳）が付随しているが、からだの大きさの割合からすると動物中最大で、水分も最も多くなっており、脳内には血管が全くなくて無血であることから、本性的に冷たい ψυχρός という特徴をもつ、というのである（HA. 494b24-495a6）。そして、この本性により、脳が心臓や心臓内の熱に対する冷却器とみなされていることについては前述したとおりである¹⁵⁷。また、ヒトにあって、「ブレグマ βρέγμα」と称する頭骨（「大泉門」を被うと考えられている骨）が一番最後に固まるのも、脳に存在する多量の水分をできるだけ長期にわたって蒸発させることで熱の発散を促すためである、とも言われている（PA. 653a32-36）。

同様に、ヒトの頭部に肉がないのも、脳が冷却器であることから必然的にでてきていることであるし（ibid. 656a13-15）、逆にヒトの頭部が最も毛深いのは、ヒトの脳が最も液状であるから最もよく保護される必要があるからとも述べている（ibid. 658b2-10）。そして、ヒトだけが「禿げ頭 φαλακρός」になる理由についても、脳が最大で最も流動的であることにむすびつけられているのであるが（『動物発生論』783b37-784a4）、このあたりともなると、さすがにいささか首をかしげざるを得ない。

このように、アリストテレスにとっての「脳」は、基本的に「冷却器」として把握されているのであるが、ただ、「嗅覚」とのかかわりにおいて興味深い考察を残していることについて、やはり、触れておく必要があるだろう。彼は、『感覚と感覚されるものについて De Sensu et Sensibilibus』という論文において、「臭い ὀσμή」について分析しており、それを、①「味 χυμός」にしたがって配列される（食欲をそそる場合には「快」、そうでない場合には「苦」が付带的に伴なう）ようなものと、②花の臭いのように、食欲とは無関係にそれ自身によって「快」であるようなそれとに二分したうえで、前者のような臭いは他の動物によっても感覚されるが、後者のようなそれ自体において「快」である臭いは、人間のみによって感覚されるものであるとし

ている (Sens. 443b19-30)。そして、その原因が脳に求められているのである。

(花の醸し出すような) 種類の臭い (の感覚) が人間という類に固有なものであるのは、その大きさに比例してその脳が他の動物より非常に大きくかつ非常に湿気があることによってである。すなわち、このことによって、いわば動物のうち人間のみが花の臭いやそういったものの臭いを感覚し悦ぶのである。というのは、それらの臭いの熱や動き *κίνησις* (刺戟) が脳の部分における湿気と寒冷との過多なのに釣り合うからである (Sens. 444a28-b2)。

人間のみが花などの臭いを「悦ぶ *χαίρειν*」ことができる、といわれているのは、人間にとっての嗅覚が、単に食欲の喚起に有用といったことだけでなく、それ自体を楽しむためにも機能するものであることを意味していよう。アリストテレスは、こうした機能が人間の脳によって担われていると考えているわけで、「嗅がれうるもの *τὸ ὀσφραντόν* を感覚するものは頭のうちに *ἐν τῇ κεφαλῇ* ある」 (ibid. 445a25-26) という彼の言葉も、そのことを明確に物語っているといえる。ただ、それでもやはり、脳が「冷却器」であるという本質は揺るがない。というのも、自体的快についての嗅覚は、そうした臭いがもつ大きな熱や動き (刺戟) に対し、脳における過剰な湿と冷とで均衡を生みだすことにより成立する、と考えられているからである。

アリストテレスによる人体内部の構造・機能に関する解剖学的・生理学的知見を、心臓と脳とを事例にとってみてきたが、彼自身、「ヒトの内部については動物中で最も知られていないもの」と告白しているのである以上、随所に鋭い洞察を見せつつも、基本的には誤謬の多いものであることもやむを得ない。しかし、人体解剖が禁忌だったという決定的な制約のなかで、それでもなお人体の仕組みを解明し、そこに目的合理性を見いだそうとする彼の一貫した姿勢は、やはり、見事なものであるといわねばならないだろう。

さて、われわれの目を、いま一度、転ずることにしよう。アリストテレス

は、総体としての人体がもつ運動性・機能性について、どのように考えていたのだろうか。

この問題についてのポイントは、いうまでもなく、人間のソーマにのみ特異な「直立性」あるいは「二足性」である。前述したように¹⁵⁸、アリストテレスは、人間が直立している理由を、とりあえず、「人間が最も神的なものに与っているがゆえに、そのソーマもまた、神的なものの位置である上方に近づくため」といった形而上学的根拠に求めていたのであったが、一方で、脳に関連づけながら、つぎのような自然学的解釈をも試みている。すなわち、ヒトがからだの比率からして最大の脳をもっているのは、心臓や肺のあたりが他の動物に比べ最も熱に富み、熱を帯びた血液に最も富んでいるからであるが、熱いものの本性は、それが優勢になると中央部からそれ自身の運動方向である上方に向けて発達することにあるので、結果として、こうした熱源を持つヒトだけが直立するに到ったのである、といった説明である¹⁵⁹ (PA. 653a27-32)。

もとより現代にあっても、「どのようにして人類は直立するに到ったか」という設問に対し、われわれが十全なる解答を用意しているとは、到底、言い難いであろう。現代における学問の「直立姿勢」への関与の仕方は、その起源を云々することより、むしろそれを人類とその他の動物とを区別するための基本指標として取り扱うという方向にある。たとえば、自然人類学が人類の起源を化石資料に基づいて研究するとき、当該化石に直立姿勢の痕跡を探ることがまずは最重要の課題となっている。というのも、もし直立姿勢の痕跡を証明できれば、その化石が人類のものであると結論づけうることになるからである。要するに、ここでの「直立姿勢」は、人類であるかどうかを判断するうえでの基準であって、「直立姿勢ならヒトである」ということが、人類学研究を進捗させていくうえでの前提として取り扱われているのである。

アリストテレスに立ち戻ることになろう。理由はともあれ、「直立性」が人間にもたらした結果は何であるか。それは、他の動物における前脚 *prósthios skélos* および前足 *prósthios poús* が、ヒトにあつては、腕 *brachíwn* および手 *cheír* になっている、ということである (PA. 686a25-27)。では、その違いが意味するところは何であるのか。

直立性のものには前脚の必要がないので、自然はその代わりに腕と手を付与したのである。そこで、アナクサゴラスは「ヒトが動物の中で最も賢いのは、手を持っているせいだ」というのである。しかし、「最も賢いから手を得たのだ」とする方が理に適っていると思う。なぜなら、手は道具 *ὄργανον* であり、自然は思慮の深い人のように、物を配分するに当たっては、いつもそれを使いこなせる者にだけ与えるからである。……中略……自然も可能な事柄の中から最良の事を為すものである以上、ヒトが最も賢いのは手のあるせいではなく、逆に、ヒトは動物の中で最も賢いが故に手を持っているのである。というのは、最も賢いものは最も多くの道具をうまく使いこなすはずであり、手はあたかも多くの道具の代わりになる道具のようなものであるから、一個の道具ではなく、多数の道具とみなされるべきものなのである。そこで、自然は最も多くの技術知 *τέχνη* を獲得し得るものに最も多くのことに使える道具、すなわち手を与えたのである (PA. 687a6-23)。

ここでのアリストテレスもまた、「なぜ、前脚が腕になり、前足が手になったか」ということを問おうとはしていない。ただ、「自然がそうしたのだ」と述べるにとどまっている。そして、アナクサゴラスによる「手をもっているから賢い」という見解の、「賢いから手をもっている」という見解へのアリストテレス的転回は、現代人類学における「直立するようになって人間になった」という見解から「人間だから直立している」という見解への方法的転回に通じるものがある。

かつてエンゲルスは、古典的小論『猿の人間化における労働の役割』において、「直立姿勢→手の解放→脳の発達→道具の発明→労働の質的転化」という文脈のなかで「猿の人間化」を描き出したが¹⁶⁰、こうしたアナクサゴラスの見解に較べると、アリストテレスの洞察は、むしろ現代的学問の先端により近いところに位置しているとさえいえるだろう。

ともあれ、「多くのことに使える道具として自然によって工夫された」手についての、アリストテレスによる形態・機能的考察は、以下のように詳細

を究めたものになっている。

すなわち：手の先は多くの指 δάκτυλα に分かれていて、指先を分散させることができるようになっており、一本でも、二本でも使えるし、使い方もいろいろで、指関節も、物をつかんだり、圧したりするのに都合よく出来ている；とりわけ、手の側面にある親指が特徴的で、短くて太く、他の指のように長くはないが、しかし、側面にこの指がないとものをつかむことができない；この指は、他の指が上から下へ圧すものを、下から上へ圧す役割を担っているのであるが、丈夫な結帯のように手で強くしめつけようというばあい、この親指一本が、他の多くの指に匹敵するだけの力をもっている必要があるだろう；この指が短いのはそうした力を発揮するためで、もし長かったら、弱くて何の役にも立たないことになる；それゆえ、この指は小さいのに「大指 μέγας δάκτυλος」といわれているのであって、この指がなかったら、他の指は無用も同然なのである；また、端の指は正当にも小さく、中指は船の真中の櫂のように長くなっているが、これは、仕事に使うものをにぎるとき、主として真中の所でぐるっと指を廻してにぎらなければならないためである；爪もまたうまく出来ていて、他の動物は爪を何かに使うが、ヒトでは指の先を守る被いになっている・・・、といった具合である¹⁶¹。

また、「ヒトのからだはあまり良く出来てはいない。否、およそ動物の中で最も出来の悪いものだ」（PA. 687a23-24）という、今日の哲学的人間学の一部にみられるような、ヒトを「欠陥動物」としてみる見解¹⁶²に対しても、つぎのような極めて妥当な反論を加えている。

人々が、「ヒトは、はだしで ἀνυπόδητος、はだかで γυμνός、防禦用の武器 ὄπλον πρὸς τὴν ἀλκὴν もないではないか」ということで（出来が悪いとするのは）正しくない。なぜなら、他の動物にはただ一つの保身法があるだけで、それをほかのものと取り替えることもできず、眠るにも何をずるにも、いつもいわばはき物をはいたままであり、身を被うよろいをぬぐこともなく、一度与えられた武器を取り替えることもできないからである。しかし、ヒトには種々の保身法があって、いつでも取り替えられるし、さ

らに、どんな武器でも、欲するものを欲する場所につけることができる。というのは、手は爪にも蹄にも角にもなるし、鋸や剣やその他のどんな武器にも、道具にもなるからである。手は何でも取ったり、持ったりできるから、何にでもなれるのである (PA. 687a24-b5)。

生まれながらの保身のための身的装置、防禦用武器をもたないことが、かえって適応行動の範囲を拡大しているという彼の見解は、次章で取り上げる問題に関連して、極めて注目に値するものである。人間における諸活動が多様であることに対する、いわば自然学的根拠を与えていることになるからである。ともあれ、アリストテレスによる「手」に関する人間学的考察は、今日の知識水準からみても、ほとんど遜色のないものとなっている。直立性に伴うこうした「手」のありかたは、ヒトの下半身における脚のあり方にも、当然、相関的影響を及ぼすことになるだろう。「ヒトの後部および脚付近の部分 τὰ περὶ τὰ σκέλη」もまた、「四足類 τὰ τετράποδα に比べて独特なもの」になっているのである (PA. 689b1-2)。

すなわち：ヒトには、ほとんどすべての四足類についている尻尾がなくてかわりに臀部 τὰ ἰσχία がある；さらに、ヒトの脚は大腿も下腿も肉質であるが、他の動物の脚には肉がなくて腱状、骨状、棘状のもので出来ている；以上すべてのことの原因はただ一つ、動物の中で直立しているものはヒトだけ、という点にある；自然は、上体を軽くして持ち運び易くなるように、上部からソーマの実質 σωματώδης を取って下部に重量を加えたのであるが、臀部や大腿や腓腹が肉質 σαρκώδηςなのはそのためである；ヒトが立ち続けるのは容易なことではないので、ソーマは休息 ἀνάπαυσις と着座 καθέδρα を要求することになるが、臀部は休息のためにも活用されている；これに対し、四足類は、下に四本の支えがあって、その上にずっと横たわっているようなものだから、立っていても疲れることはない・・・ (PA. 689b2-20)。

「四足類はもともと四本の支えの上に横たわっているようなものだから疲れることはない」という指摘は、実にユニークでわれわれの虚を衝くものであるが（事実は、むしろ、四足類とて疲労する）、それはとにかく、「ヒト

の足が体の大きさのわりに動物中で最大である」ということについても、それが「合理的 εὐλόγως」であるとして (ibid. 690a27-28)、以下のような説明を展開する。

すなわち：ヒトだけが直立性であるが、二本の足で人体の全体重を支えようとすれば、どうしても長くて幅広いものでなければならなくなる；足と手とで指の大きさが逆になっているのも理に適ったことで、手の務めは物をつかんだり圧したりすることなのでその指は長くなければならないが（手は曲がる部分でにぎるので）、足の務めはしっかりと歩くことにあるから、指に分かれていない足底部の方が大きくなければならないのである；しかし、足の先は分かれていないよりは、分かれている方がよい、分かれていないと、その一部分が悪くなっただけで全体が影響を受けてしまうからである；また、短ければ損われることも少ない；それゆえ、ヒトの足は、先が沢山に分かれしかもその指は長くないのである・・・ (ibid. 690a28-b8)。

以上、アリストテレスが、直立性に相関するヒトの四肢における特質をどのようにみていたか、について見てきたが、残るところは、そうしたソーマがもつことになる運動性、すなわち、「直立二足歩行」に関する彼の記述を検討してみることである。

「人間とは二本足の動物 τὸ ζῷον δίπουν である」という命題は、アリストテレスが、論理的、形而上学的論議においてしばしば援用するものであるが¹⁶³、この定義の場合、「動物」が類 γένος、「二本足」が種差 διαφοράとなることについては、いうまでもないだろう。しかし、動物である人間を「二本足」という種差のみによって規定しようとするならば、当然のことながら、「鳥類」との区別がつかないことになってしまう¹⁶⁴。これを回避するためのひとつの方策は、たとえば、偽プラトン『定義集』にみられるように、「羽のない」「平たい爪をもった」などといったさらなる種差を付加していくことであろう¹⁶⁵。

しかし、自然哲学者としてのアリストテレスは、こうした方策をとらない。直立性の直立性たる所以を徹底的に分析することで、鳥類における「二足」が直立性のものでないことを証明していくのである。根拠は解剖学的知見に求められている。すなわち、鳥類の場合、大腿骨がヒトのように座骨からは

でていなくて腹の中央部の下（腸骨）からでており、いわばT字型のようになっているので直立しているわけではない、と正しく指摘するのである。そして、仮りにヒトのように座骨から大腿骨がでているのであれば、鳥類はバランスを失って立つことさえできないだろうとも述べており（PA. 694b29-695a9）、こうした彼の主張は、全くもって妥当性を有するものである¹⁶⁶。

かくて、「直立二足歩行」をなし得るのは人間のみ、ということが確定されたことになるのであるが、アリストテレスは、人間の歩行運動に関し、例によって、バイオメカニクスの解析を試みている。彼は、そのための基準として、四肢における関節の屈曲の仕方を三つに類型化する。すなわち、①「前・後」の屈曲については、目がある方を前として、関節の凸部がからだの前に出れば「前に曲がる」とし、後に出れば「後に曲がる」とする¹⁶⁷；②「外・内」の屈曲については、関節の凹部がからだの外へ向くばあいを「外に曲がる」（体肢の先はからだを離れる）とし、からだの内へ向くばあいを「内に曲がる」（体肢の先はからだにつく）とする¹⁶⁸；③「凸に曲がるか凹に曲がるか」については、前から見て関節部が突出すれば「凸に曲がる」、くぼむのであれば「凹に曲がる」とする¹⁶⁹；という三基準である¹⁷⁰。

こうした基準をもとに、アリストテレスは、ヒトにおける運動解析を試みるのであるが、それによると、ヒトの脚の動きは、「前に」「外に」「凸に」屈曲することになり、一方、ヒトの腕は、「後に」「外に」「凹に」屈曲することになって、四足動物の前脚（「前に」「内に」「凸に」）、四足動物の後脚や鳥類の脚（「後に」「内に」「凹に」）における運動のあり方との異同が明確にされることになってくる¹⁷¹。そして、さらに、人間のばあいには、四肢はいつも互い違いに反対に曲がるようになっており、たとえば、肘は凹に、手くびは凸に、脚の方でも同じく股は凹に、膝は凸に、足首は反対に凹に曲げるし、また、明らかに下肢は上肢に対して反対であるが、これは初めの関節が肩は凸で股は凹というように反対であることに基づく、としている（『動物進行論』712a13-22）。

こうした屈曲が可能となるのは、むろん、関節 *καμπή* という機構があればこそであるが、すでにみたように、関節は、ソーマにおける運動の力学的静止点であった。こうした静止した部分がなければ、曲がったり伸びたりする

運動も成立しないことになるだろうし、また、こうした関節を静止点とする屈曲、伸展がなければ、歩くことも、泳ぐことも、飛ぶこともありえないことになる (ibid. 708b21-27)。アリストテレスは、二足歩行が連続的になされるメカニズムについて、つぎのような幾何学的解析を試みている。

対列の体肢は等しい長さにできていて、体重の下になった方は鉛直線のように地面に対して垂直でなければならない。脚を一步前にふみ出すと、その脚は直角三角形の斜辺となり、その上に立つ正方形は、動かぬ脚の辺の上に立つ正方形と両脚のはさむ辺の上に立つ正方形の和に等しい。ところが、両脚の長さは等しいから、動かぬ方の脚は膝の関節で曲がらなければならない。……中略……これが曲がると同時にもう一方の脚が伸び、からだは前に傾いて一步ふみ出るが、依然として垂線上にあるわけである。なぜなら、両脚は二等辺三角形になるからで、頭は底辺に下ろした垂線上にあるときに低くなるのである (ibid. 708b30-709a25)。

要するに、A脚が垂直でB脚が前へ出るとすれば、後者は前者と等しくかつより大きくもなるので曲がらざるをえず、同時にA脚が伸び、体は前に傾いて一步ふみ出ることになるが、こんどはB脚が垂線上にあることになって、以下、これが繰り返される、ということであろう¹⁷²。

以上、人間的ソーマにおける形態的特質と直立姿勢に伴う運動性の特質をみてきたが、そもそも、こうした特質を持った人間のソーマがいかにして成立するのかといえば、もちろん、まずは、自然的生成によるのでなければならない (人間が人間を生む)。しかし、人間身体の多様な能力は、その顕現化のため、さらにさまざまな後天的な訓練を必要とするのである。章を改めて、この問題について考察を進めることにしよう。

第二章 注

- ¹ アリストテレス（出隆訳）『形而上学』（『アリストテレス全集』第12巻）、岩波書店、1968年、37頁。
- ² なお、この文とほぼ同じ記述が、*Physica*, 204b5-7にも見ることができる。
- ³ アリストテレス（村治能就訳）『天体論』（『アリストテレス全集』第4巻）、岩波書店、1968年、3頁。
- ⁴ アリストテレス（村治能就訳）『トピカ』（『アリストテレス全集』第2巻）、岩波書店、1970年、178頁。
- ⁵ 「三つの理論的な哲学があることになる、すなわち、数学、自然学、神学である *τρῆις ἂν εἴεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματική, φυσική, θεολογική*」（1026a18-19）。序論、第二節第二項参照。
- ⁶ 『形而上学』1061b20-25。
- ⁷ Heath, Thomas, *Mathematics in Aristotle*, 1949, 1980 (Garland), p.1.
- ⁸ Hussey, Edward, *Aristotle's Mathematical Physics: A Reconstruction*, in Judson, L.(ed.), *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, Oxford, 1991, p.214.
- ⁹ 実体（ウーシア）については、次項において検討する。
- ¹⁰ 上掲、出訳『形而上学』446-447頁。
- ¹¹ 『自然学』第2巻における数学者と自然学者との区別を論ずる箇所でも、「数学者もまたそれら（点や線や面など）の研究を仕事としはするが、これらの各々を自然的なソーマの或る限界として研究しはせず、それらをとくにこうしたソーマに付帯する属性としてのかぎりにおいて研究もしない。だからまた数学者は、それらを切り離しているのである。というのは、それらは思惟のうえでは運動から切り離されうるものであり、また切り離されてもなんのまちがひも起こらず、なんの虚偽も生じないからである」（193b31-35）と述べられている。
- ¹² “ἐν τοῖς ἀπορήμασιν”という言い方は、1004a34, 1077a1 に、“ἐν τοῖς διαπορήμασιν”という言い方は、1053b10, 1076b1, 1086b15 にみえる。
- ¹³ 因みに、この巻に上げられている15のアポリアを以下に列挙しておく。① ただ一つの学ですべての種類の原因が研究されうるか、② 実体についての学が論証の諸原理（諸公理）をも研究するのか、③ ただ一つの学であらゆる種類の実体が研

究されうるのか、④ 感覚的でない実体があるか、あるとすれば幾種類あるか、⑤ 実体を対象とする学がその実体の属性をも研究するのか、⑥ 事物の原理とさるべきはその事物の類なのか、あるいはその事物の内在的構成要素なのか、⑦ 類が原理であるとしても、それは最高の類であるか最低の類であるか、⑧ 存在するのは個々の事物のみか、あるいは個々の事物よりほかに別の或る何物かが存在するのか、⑨ 諸原理の各々は種において一つか数において一つか、⑩ 消滅的なものの原理と不滅的なものの原理とは同じであるか否か、⑪ 存在とか一とかは存在する諸事物の実体であるのか、あるいは属性的なものなのか、⑫ 原理は普遍的なものか個別的なものか、⑬ 原理・構成要素は可能的に存在するのか現実的に存在するのか、⑭ 数学の対象は実体か否か、⑮ なにゆえに感覚的な事物や数学の諸対象よりほかに諸々のアイデアが存在するとせねばならないのか。

¹⁴ Meta. 1076a32-35.

¹⁵ Meta. 1076a38-b1.

¹⁶ Meta. 1076b29-33. なお、「四通りの線」とは、①感覚的なものに先立ってある線、②数学的固体（立体）の中における線、③数学的固体の中におけるそれを離れてある線、④数学的固体を離れてある面の中におけるそれを離れてある線を意味し、「五通りの点」とは、以上に類比的な場合のほかに、線の中における点を離れてある点を加えたものである。Ross, W.D., *Aristotle's Metaphysics*, vol.2, Oxford, 1924, repr. 1970, pp.412-413.

¹⁷ Meta. 1077b12-14.

¹⁸ Cassirer, E., *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 1910, 1980 (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), S.200. カッシーラー（山本義隆訳）『実体概念と関係概念』みすず書房、1979年、174頁。

¹⁹ Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford, p.1274.

²⁰ 牛田徳子『アリストテレス哲学の研究』創文社、1991年、4-5頁。

²¹ 牛田は、これを「実体的述語」と命名している。前掲書、5頁。

²² 或る事柄についての一般通念を知るには、「辞書」「辞典（事典）」の類いが恰好の資料となるが、たとえば平凡社の『哲学事典』における「範疇」の項では、アリストテレスの十範疇を取り上げつつ、「このうち実体のみは述語ではない」と注記している。林達夫ほか監修『哲学事典』平凡社、1971年、1979年（第10

刷)、1128頁。

²³ 「実体が第1 *πρῶτον* であって、その次がどのように(性質)、その次がどれほど(量)である」(1069a21-21)。なお、十のカテゴリーのすべてが列挙されているのは、上述したように、『カテゴリー論』1b25027、『トピカ』103b20-23の2箇所のみであるが、不完全ながらカテゴリーを列挙している箇所は、たとえば、Phys.190a33-b1, 200b33-201a1, 225b5-9, Meta.1017a25-27, 1026a36-37, 1028a11-13, 1068a8-9など多数にのぼる。

²⁴ *ibid.* Ross, *Aristotle's Metaphysics*, vol.II, pp.159-160. ここでは、第7(Z)巻第1章にみえる‘*τί ἐστι*’ (何であるか)と‘*τόδε τι*’ (或るこれ)という2つの句を、アリストテレスの実体学説における2つの側面であるとして取上げ、前者の「何であるか」という問いの答えは、偶然的でない普遍的・本質的な述部を指し、後者の「或るこれ」は、偶然性から区別された本質というのではなく、属性から区別された実体を指しているとする。そして、アリストテレスにあって、*ούσια*という語は、本来、「最も真にあるいは十全にあるもの」という以上の意味はもたず、時には事物にあって最も真である、すなわち本質のように考え、時には、どんなもののうちにもなくそれ自身によって存在するがゆえに最も真であるもの、すなわち個物 *τόδε τι* のように考えている、とする。そして、この両義性 *ambiguity* が『カテゴリー論』にあって生じているのであって、「第一実体」が *τόδε τι* に、「第二実体」が *τί ἐστι* に対応している、としている。

²⁵ 上掲書、『アリストテレス哲学の研究』第1章「実体概念」。

²⁶ 前掲書、11-16頁。

²⁷ 前掲書、16-19頁。

²⁸ 前掲書、20-27頁。

²⁹ 「共通なものはなにものも決して実体ではない *μηδ' ἄλλο κοινὸν μηδὲν οὐσία*」(Meta. 1040b23)、「いかなる普遍的に言われるものも実体を表わすものではない *τῶν καθόλου λεγομένων οὐδὲν οὐσία*」(1041a4)、「普遍も類もともに実体ではない *οὔτε τὸ καθόλου οὐσία οὔτε τὸ γένος*」(1042a21-22)、「普遍的なるものも実体ではありえない *μηδὲν τῶν καθόλου δυνατόν οὐσίαν εἶναι*」(1053b16-17)、「実体は普遍的なものではない *οὐσίαν μὴ τῶν καθόλου εἶναι*.」(1060b21)、「普遍的なものは実体ではない *καθόλου οὐκ οὐσία*」(1087a2)など。

- ³⁰ 「天体ὁ οὐρανός は、或る神的なソーマσῶμα τι θεῖονであるので・・・、天体は本性上つねに円運動をするまるいソーマを持っているのである」（Cael.286a10-11）参照。
- ³¹ なお、本節第一項においてみたように、アリストテレス自身は、こうした数学的対象そのものの実体性については否定的であった。
- ³² アリストテレス自身は、②普遍的なもの、③類の実体性については否定的である。前注 29 参照。
- ³³ μορφήは、εἶδοςやτί ἦν εἶναι としばしば同一視されているが、本来は、感覚によって捉えられる形姿 shape といった意味である。ibid. Ross, p.165.
- ³⁴ この「生成・消滅」の問題については、第三章第一節第一項において考察する。
- ³⁵ この実体規定に類似の表現は、“οὐ καθ’ ὑποκειμένου λέγεται ἀλλὰ κατὰ τούτων τὰ ἄλλα”（1017b13-14）、“τὸ θ’ ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ’ ἄλλου λέγεται”（1017b23-24）、“τὸ δ’ ὑποκείμενόν ἐστι καθ’ οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ’ ἄλλου”（1028b36-37）などにみることができる。
- ³⁶ さきに引用した Meta.1017b25 のほか、1039a30-32, 1042a29, 1060b1-3, 1060b22 など。
- ³⁷ ibid. Ross, vol.I, p.248. 上掲、出隆訳『形而上学』索引 12 頁参照。
- ³⁸ 上掲書、牛田、74-75 頁。
- ³⁹ 本稿、106 頁参照。
- ⁴⁰ 「実体は、その最も明瞭な形では、物体（ソーマ）に属するものと思われている。だから、動物や植物やこれらの各部分を実体であるとわれわれは言い、またわれわれは、火や水や土やその他この種の自然的諸物体τὰ φυσικὰ σώματα、これらの諸部分、これらの一部分または全部からなるもの、たとえば天界やその部分である星や月や太陽などをも、すべてこれらを、実体と呼んでいる」（Meta.1028b8-13）。
- ⁴¹ 本稿、118-119 頁、および注 50 参照。
- ⁴² 上掲書、牛田、82 頁。
- ⁴³ Phys. 193b34, Meta. 989b32, 1026a15, 1064a33-34 など。
- ⁴⁴ Ross, W.D., *Aristotle's Physics*, Oxford, 1936, rep.1966, p.501.
- ⁴⁵ なお、『形而上学』第 7 巻においても、付帯的存在と自体的存在をめぐる議論の

中で、「他との関係においてでなしにそれ自体かつ第一義的 μὴ κατ' ἄλλο, ἀλλὰ καθ' αὐτὰ καὶ πρῶτα」(1031b13-14) という表現がみえる。両限定詞併置の例は、ほかに、Phys. 224a33, Meta. 1067b5, 1070b13 などにみえる。

- ⁴⁶ なお、Apostle は、この部分に、「人間が落下するとき彼の指もまた落下するが、これは、人間の部分であることによって落下するのであり、第一義的にはではない。それは、コーヒーがカップには第一義的に、部屋には第二義的にあるようなものである」と注釈しているが、この部分における事例としては適切とは言えないだろう。Apostle, H.G. *Aristotle's Physics*, Indiana University Press, 1969, p.204.

- ⁴⁷ 「自然と技術」についての議論は、次章において検討する。

- ⁴⁸ 「付帶的 συμβεβηκός」については、『形而上学』第5巻のいわゆる「哲学語彙集」において、①或る物事に属しその真実を告げはするが、しかし必然的にでもなく多くの場合にでもないこと、たとえば、誰かが植樹のために穴を掘っていて宝を発見したというような場合、②それぞれの物事にそれ自体において属するものではあるが、その物事の実体（本質、定義）のうちには存しないこと、たとえば三角形にとってその内角の和の二直角なること（三角形の特質）のごとき場合、の2つの意味が提示されている（1025a14-16, a30-32）。②の「内角の和が二直角」という規定は、三角形であれば必然的に付随してくる属性なので、「自体的付帶性 τὸ καθ' αὐτὸ συμβεβηκός」（A.Pst. 75b1）ともいわれているが、本文における「付帶的」の意味は、より一般的な①のほうである。

- ⁴⁹ 通常のアリストテレスの用語体系にあっては、エネルギー *ἐνέργεια* とデュナミス *δύναμις* という一対の用語が用いられている。

- ⁵⁰ つまり、ここでの運動概念は、実体における「生成・消滅」をも含む広義に捉えられているのである。『自然学』第5章では、「転化 μεταβολή とはすべて或るものから或るものへである」としたうえで、「基体でないもの（非 A）からこれに矛盾的に対立する基体（A）への転化」を「生成」、「基体（A）から基体でないもの（非 A）への転化」を「消滅」であるとする。これらにあっては「あらぬもの（非 A）」がかかわるが、しかし、「あらぬものが運動するということは不可能」ゆえ、生成と消滅の意味での転化は運動でない」とされ、運動を「性質（変化）」「量（増大と減小）」「場所（移動）」でのそれに限定している（224b35-225a20, 225a34-b9, 226a31-b1）。実体にかかわる転化である「生成・消滅」を含まない

規定は、狭義の運動概念であるといえる。なお、『形而上学』第11巻第11章においても、同趣旨の議論が展開されている（1067b1-21）。

⁵¹ 「あるもの τὸ ὄν は、一方では、なに（実体）、どのように（性質）、どれだけ（量）により区別されるが、他方ではデュナミスとエンテレケイアといった機能によっても κατὰ τὸ ἔργον 区別される」（Meta. 1045b32-34）。

⁵² この ‘ἡ τοιοῦτον’ という限定句は、201b5 では ‘ἡ δυνατόν’ と言い換えられている。

⁵³ 藤沢令夫「現実活動態」（『イデアと世界』所収）、岩波書店、1980年、235-236頁参照。なお、桑子は、エネルギーに「実現態」、エンテレケイアに「終局態」という訳語を与えて区別しているが、しかし、両者が「ほぼ同じ意味をもつ」ことについては認めている。桑子敏雄『エネルギー アリストテレス哲学の創造』東京大学出版会、1993年、102頁。

⁵⁴ ibid. Ross, p.537.

⁵⁵ 上掲、藤沢、238-239頁。

⁵⁶ また、Hussey も、こうした解釈は ἐντελέχεια という述語を確認されていない意味で用いているばかりでなく、アリストテレスの形而上学的図式 metaphysical scheme とは繋がってこないとして批判している。Hussey, E., *Aristotle Physics Books III and IV*, Oxford, 1983, 1993 (New impression with corrections and additions), p.60.

⁵⁷ なお、『形而上学』第5巻「哲学語彙集」においても、デュナミスは独立項目として取り扱われており、そこに列挙されている「デュナミス」の意味は以下のようなものである。

- ① 或る物事の運動や転化の原理のことで、この物事とは他なるもののうちに存し、あるいは他なるものとしてこの物事それ自らのうちに存するもの。
- ② 或る物事がそれとは他なるものによって、あるいは他なるものとしてのその物事それ自らによって運動転化させられることの原理。
- ③ その事柄を巧みにまたは意図のとおり遂行しうる能力。
- ④ これの受動の場合。
- ⑤ 物事が端的に非受動的であり不変化的であるか、または容易には悪く転化させられないような性を所有せる状態。

- ⁵⁸ 『分析論後書』において、「論証は普遍的なものから出発するのに対し、エパゴーゲーは部分的なもの（個別的なもの）から出発する」（81a40-b1）と言われている。
- ⁵⁹ 『分析論後書』においても、「論証は第一の、論証されえない原理から出発しなければならない。そうでないなら、論証がそこから出発する、それらの論証の原理について（ふたたび）論証をもたない限りは、事物の知識をもつことがなからうからである」（71b26-27）と言われている。
- ⁶⁰ この両概念が、カントのカテゴリー表における「様態 der Modalität」カテゴリーに直結するものであることは言うまでもないだろう。
- ⁶¹ 藤沢は、この限定句の意味を「可能態であるかぎりの」「可能態としての資格における」と解釈しているが、このように強調すれば文意は確かに明確化する。なお、Kosman, L.A., *Aristotle's Definition of Motion*, *Phronesis* 14-1 (1969), pp.40-62, Graham, D.W., *Aristotle's Definition of Motion*, *Ancient Philosophy* 8-2 (1988), pp.209-215 参照。
- ⁶² こうした運動の事例として、Phys.201a18-19 においては、学習すること μάθησις、治療すること ἰατρεισις、回転すること κύλισις、跳躍すること ἄλσις、成熟すること ἄδρυνσις、老いること γήρανσιςが挙げられている。
- ⁶³ Sambursky, S. (trans, Dagut, M.) , *The Physical World of the Greeks*, Routledge, 1956, 1960 (repr.), p.80.
- ⁶⁴ なお、古代ギリシアにおける「自然万有」「全自然」といった観念の成立については、廣川洋一『ソクラテス以前の哲学者』「附録 自然（ピュシス）について」を参照されたい。講談社学術文庫版、1997年、187-209頁。
- ⁶⁵ ただし、原文では、εἰ で導かれる条件文になっている。なお、「コスモス」が天から地上にいたるすべてを含む全宇宙を意味するのに対し、「ウーラノス」は、天あるいは天界を意味する。
- ⁶⁶ アリストテレス自身、『天体論』284a27-35において、『ティマイオス』におけるこうしたプラトンの見解を批判している。
- ⁶⁷ アリストテレスは、大地（地球）が球形であることの証明として、①月食の際、月に映る地球の影がつねに曲線的輪郭をもっていること、②人が南北に移動するにつれて見ることのできる星が大きく変化すること、という二つの経験的事実を

上げている。Cael. 297b23-298a9.

⁶⁸ 上掲、岩波全集版、村治訳による。

⁶⁹ Cael. 269b23-32.

⁷⁰ アリストテレスは、恒星自体は運動せず、恒星を乗せている天球が円運動することで見かけ上の運動が生ずると考えている。『天体論』第2巻第8章。

⁷¹ ただし、後にふれるように、『動物発生論』において、靈魂の能力が神的なソーマと関係があるとして、それを、「星界の元素(アイテール)に類似するもの ἀνάλογον οὐσα τῷ τῶν ἀστρον στοιχείῳ」(736b38-737a1)と呼んでいる箇所があることから、「生命」とのかかわりが示唆されているといえるかも知れない。また、『天体論』において、「普通、星たちについては単なるソーマであり、秩序はもっているが、全く靈魂をもたない個体であると考えている。しかし、星たちは行為 πράξιςと生命 ζωήに与かるものと解さなければならない」(292a18-21)ともいわれている。

⁷² アリストテレス(泉治典訳)『気象学』(『アリストテレス全集』第5巻所収)、岩波書店、1969年、5頁。一部、訳を変更させていただいた。

⁷³ 同様の規定は、Phys. 242a36-37, a47, 254b25, 256a13-14, 259a30-31, Meta. 1073a26などにみられる。

⁷⁴ Phys. 241b34-38.

⁷⁵ Phys. 257b7-13.

⁷⁶ Phys. 256a6-8.

⁷⁷ Phys. 258a5-21.

⁷⁸ 「非生成的 ἀγένητοςで、また一般に不動 ἀκίνητοςであるような或るものが存在することについては、自然学とは別のより先なる研究が取り扱う」(Cael. 298b19-20)、「不動なる ἀκίνητος原因についての明確な規定を下すのは、他のより優位的な哲学に属する仕事」(『生成消滅論』318a5-6)など、参照。

⁷⁹ Meta. 1073a27, 107a37, 1012b31など。

⁸⁰ 『動物部分論』646a12-24.

⁸¹ 「混合的なソーマ τὰ μικτὰ σώματα のすべては、(宇宙の)中心地域付近に存在するのであるが、それらはどれも、あらゆる単純物体 τὰ ἀπλά σώματα から構成されている」(『生成消滅論』334b30-31)。

- ⁸² 『自然学』192b10-11, 204b34-35, 『生成消滅論』329a1-3, 330b2-3, 330b30-31 など。
- ⁸³ 本稿 128 頁参照。Cael. 268b21-24.
- ⁸⁴ アリストテレス自身は、「強制による」場合の例として、「空気と水とが接触する面において、水が下へと動くよりもさらに速く空気が上に引き上げられるとき、水もまた上へと引き上げられるような場合」をそれとしてあげている。『天体論』312b9-11.
- ⁸⁵ 本稿 120 頁参照。
- ⁸⁶ なお、『形而上学』第 9 (Θ) 巻においては、「デュナミスというのは、他のもののうちにあるか、他のものとしての（そのもののうちにある）ところの転化の原理と規定されたそれのみでなく、あらゆる運動または静止させる原理のことである。というのは、自然もまたこのデュナミスと同じ類に属するからである。すなわち、これも運動させうる原理 ἀρχὴ κινητικήであるが、しかし、他のもののうちではなくて、そのものとしてのかぎりのそのもの自らのうちにある」（1049b5-10）と述べられていて、デュナミスが「自然」にまで拡大され、運動あるいは転化の原理として一般化されている。このことは、自然的ソーマにあって、「動かす一動かされる」関係が自己内関係としてあることを考えれば（本稿 131 頁参照）、了解可能な一般化であろう。
- ⁸⁷ アリストテレスは、ソーマでないものからの単純物体の生成を、単独に切り離された空虚の存在を認めねばならなくなるとして否定し、また、他のソーマからの生成については、あるソーマから構成要素が生成することは許されないとして否定している。『天体論』305a14-24.
- ⁸⁸ 『形而上学』1002a1-2.
- ⁸⁹ 『生成消滅論』330a30-b7.
- ⁹⁰ 『生成消滅論』331a23-b4.
- ⁹¹ 『生成消滅論』331b4-11.
- ⁹² 『生成消滅論』331b12-26.
- ⁹³ アリストテレスは、『天体論』において、「単純物体の最も主要な差異は諸属性 πάθηや諸機能 ἔργαや諸能力 δυνάμειςによるものである」（307b20-21）と述べている。

- ⁹⁴ 『生成消滅論』第2巻第7章参照。
- ⁹⁵ 同様のことは、『気象論』（泉治典訳）において、「肉、骨、毛髪、腱、その他これらに類する諸同質部分が生成を受け取るためには、ただ熱と冷と、また両者によって始まった運動とがあれば、それでじゅうぶんである。なぜなら、ものは熱と冷とによって凝結するからである。これらのものはみな、さきに述べられたさまざまな差異、すなわち圧縮しうること、延ばしうること、粉々にしうること、硬さ、軟かさ、その他そうしたものによって区別されるが、これらの差異は熱と冷と、また両者の混合した運動とによって生じる」というように言われている（390b2-9）。
- ⁹⁶ 『動物部分論』では、「自然は機能を遂行するように器官を作るのであって、まず器官があってそれに合うような機能を付与するのではない」と言われている（694b13-14）。
- ⁹⁷ 「動物の各部分は、いやしくもそれが正しく定義されるかぎり、その働き *ἔργον* をぬきにしては定義されず、そしてこの働きは（プシューケーの部分である）感覚をぬきにしては当の各部分に属しえない」（*Meta.* 1035b16-18）。
- ⁹⁸ なお、従来のプシューケー規定は、第一から第三までの定式において理解されてきているのであるが（*Ross, D., Aristotle De Anima*, Oxford, 1961, p.211; *Ackrill, J.L., Aristotle's Definitions of psychê; in Articles on Aristotle : 4. Psychology & Aesthetics*, Duckworth, 1979, p.65 ; 金子善彦「アリストテレス哲学における生命と身体——『身体』概念の生物学的理解に向けて」『アカデミア』63、1996年、376頁 etc.）、これに対し、412a15-17の規定をプシューケーに関する第四定式として認めようとする論議がある。*Bolton, R., Aristotle's definitions of the soul: De Anima II. 1-3, Phronesis vol.XXIII-No.3*, 1978, pp.260-262、上掲書、牛田、60頁および252頁注（24）参照。筆者の考えでは、412a15-17の規定は、文脈上、プシューケーの自然性を確認するための導入であって、その内容についてみると、具体性からは後退したより抽象的なものとなっているがゆえに、一連の規定に含めることは不適切であるように思われる。
- ⁹⁹ なお、『形而上学』においては、「動物のプシューケーは（これは生命あるもの *ἐμψυχον* の実体である）本質規定に適うところの *κατὰ τὸν λόγον* 実体であり、このような（生きた）ソーマにおける形相 *εἶδος* であり、何であるか *τὸ τί ἦν εἶναι*（本

質)である」と述べられていて、「形相」がさらに規定として付け加えられている(1035b14-16)。

¹⁰⁰ 本稿120頁、および、注85参照。

¹⁰¹ ①および③'における「理論活動」は、ともに「現実態」のモデルとして提示されているが、①では「睡眠時には活動を停止する」ということから、「眠っていても保持されている学知」と対比されていた。しかし、現に活動している *ἐνεργεῖν* という局面においてとらえるならば、両者は全く一致する様態にある。

¹⁰² なお、牛田も、可能態、現実態における二義をそれぞれ「可能態Ⅰ」「可能態Ⅱ」、「現実態Ⅰ」「現実態Ⅱ」に分け、該当する事例を包括的に検討するなかで、「学習すること(可能態Ⅰ)―知識を所有していること(現実態Ⅰまたは可能態Ⅱ)―理論活動すること(現実態Ⅱ)」を取り上げ、「知識を所有していること」がⅠにあっては可能態、Ⅱにあっては現実態として立ち現れてくる旨の議論を展開している。上掲書、牛田、62頁～63頁。

¹⁰³ 本稿、145頁参照。

¹⁰⁴ 上掲書、牛田、63頁参照。

¹⁰⁵ この問題は、第三章第二節において詳述する。

¹⁰⁶ ただし、ソーマが質料として規定されるのは、プシューケーとの結合的実体としてある限りのことであって、ソーマそれ自体を対象的にみれば、ソーマもまた「それぞれ自分に独特な形相や形式をもつ *ἐκαστον ἴδιον ἔχειν εἶδος καὶ μορφήν*」(DA. 407b23-24)とすることができるのである。

¹⁰⁷ このような生命を介するプシューケーとソーマとの関係は「同名異義原理 *homonymy principle*」と呼ばれることがあるけれども、Ackrillは、身体が生命ある場合にのみ身体であるとするなら、すでに必然的に生きたものであるがゆえに、「形相―質料」「現実態―可能態」というアリストテレスの基本的枠組みを相容れないことになる」と主張している。ibid, *Aristotle's Definitions of psychê*, p.70. なお、Ackrillに対する反論は、浜岡剛「質料としての生きている身体―アリストテレス『デ・アニマ』における形相-質料理論―」『西洋古典学研究』XLIII, 1995年、64-74頁、上掲、金子論文(1996年)などを参照。

¹⁰⁸ アリストテレスは、「プシューケーの部分は分離できるものではないが、しかし、ロゴスの上では、それぞれ別のものである」と述べていて、プシューケーを

分節して部分化するの、あくまでもロゴスにおいてのことであると断っている。DA. 413b27-29 参照。ただし、第3巻第9章以下において、プシューケーをどのように分節するかについての困難があることを認め、動物におけるプシューケーの能力は、結局のところ、「思考 *διάνοια*」および「感覚」という機能による「判別能力 *κριτικόν*」と「場所的運動能力」という2つの能力によって規定されるとしている。

¹⁰⁹ DA. 415a23-b1.

¹¹⁰ ‘*ἡ αἰσθητικὴ ψυχὴ*’ といういい方は、『靈魂論』には、直接みることはできないが、『動物部分論』672b16、『動物発生論』736b14、741b6などにみることができる。

¹¹¹ ただし、『靈魂論』では、この ‘*πίς*’ という単語は用いられていない。

¹¹² DA. 424b22-425a13. なお、運動、静止、形、量、数といった対象については、特定の感覚器官では捉えることはできず、それぞれの感覚をもって付帶的に感覚するとされ、「共通感覚 *κοινὴ αἴσθησις*」と呼ばれている。DA. 418a16-23, 425a14-24 参照。

¹¹³ PA. 656b34-36. なお、『動物誌』においても、「すべての動物には唯一の共通な感覚、すなわち触覚があるが、それが生ずる部分には特に名前はない」(489a17-19) と述べている。

¹¹⁴ DA. 434b11-18.

¹¹⁵ DA. 410b20, 415a6-7, 415b21-23など。なお、「運動的プシューケー *ἡ κίνητικὴ ψυχὴ*」といった直接的な表現は、アリストテレスに見いだせないようである。なお、本章注108を参照のこと。

¹¹⁶ HA. 487b7-15, DA. 410b19-20, 432b20など。

¹¹⁷ ただし、アリストテレスは、プシューケーを「自分自身を動かすもの、あるいは動かすことのできるもの」とすることは誤りであるとみなし、運動をプシューケーの属性とすることは不可能であるとしている。プシューケーはあくまでもソーマに内在する起動因であり、いわば動物における「不動の動者」であって、船に乗る船員が船の動きにつれて動くように見えるのと同様、プシューケーもソーマの動きに付帶することで、外見上、動いているように見えるに過ぎない、とされている。DA. 405b31-b10, 408a30-34参照。なお、プシューケーが「不動の動

者」と類比的に論じられているのは、『動物運動論 De Motu Animalium』702b28-703a3においてである。

- ¹¹⁸ 「感覚は、色、味、音をもつものによって作用を受けるが、それは、それらのもののそれぞれが（それぞれのものと）いわれている限りのことではなく、これこれの性質のものである限りのことである」（DA. 424a21-24）。
- ¹¹⁹ なお、非身体性を本質とする理性が、いかにしてソーマの現実態たるプシューケーの能力たりうるのか、という問題は、第三章第一節第一項において考察する。
- ¹²⁰ 島崎三郎訳『動物誌』上巻の「訳者序」に拠る。『アリストテレス全集』第7巻、岩波書店、1968年、IX頁。
- ¹²¹ 島崎三郎訳『動物部分論』訳者解説に拠る。『アリストテレス全集』第8巻、岩波書店、1969年、511頁。
- ¹²² なお、近年、アリストテレスの動物学を主題とする研究書が集中的に出版されている。Boylan, M., *Method and Practice in Aristotle's Biology*, University Press of America, 1983. Gotthelf, A. (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things : Philosophical and Historical Studies*, Mathesis, 1985. Gotthelf, A. & Lennox J.G.(ed.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, 1987. など。
- ¹²³ Cael. 291b13-14, PA. 661b23-24, 691b4, 694a15, 695b19, GA. 739b19-20, 744a36-37 etc.
- ¹²⁴ 『動物誌』においても、「（現象記述的な）研究 *ιστορία* から始めて、その原因を追及していく方法は自然に則っている *κατὰ φύσιν*」（491a11-13）と言われている。ここで示された研究法と同様の認識が提示されている。
- ¹²⁵ 以上のような比較形態学的な考察を進めるうえでの一般的基準は、491a16以下において、「（動物の部分における相違点は）或る部分をもつかもたないか *τὰ μὲν ἔχειν τὰ δὲ μὴ ἔχειν* とか、位置 *θέσις* や配列順序 *τάξις* とか、前述したような差異、すなわち種的にか、過（不足）による *ὑπεροχή* か、類比的に *ἀναλογία* か、性状の相反性による *τῶν παθημάτων ἐναντιότητα* か、によって異なる」というようにまとめられている（491a16-19）。
- ¹²⁶ 完全な動物では、これらの三部分をすべてもつとされている。『青年と老年について、生と死について De Iuventute et Senectute, De Vita et Morte』468a13-17、『動物部分論』655b29-37. 参照。

- ¹²⁷ 「蛆 σκώληξ」とは「胚子が分化し生長するにつれて、その全身から動物の全身が発生するもの」(HA. 489b8-9)と規定されるものであるが、島崎によれば、アリストテレスは、「蛹」を他の動物の「卵」の状態と考えたため、「蛆」を「卵」の不完全な胚子とせざるを得なくなって、これを「卵」と区別することとなった、としている。上掲、島崎訳、『動物誌』上巻、258頁参照。
- ¹²⁸ 『動物誌』第1巻第3～5章参照。
- ¹²⁹ プラトンの「二分割法」については、『ソピステス』219E~221E、235B~D、264E~265D、『ポリティコス』260E~261A、262A~263C、264A~B、282C~Dなどにおいて展開されている。
- ¹³⁰ 『動物部分論』644b1-15.
- ¹³¹ 本章、133頁、139頁参照。
- ¹³² 本章、161頁参照。
- ¹³³ 本章、139-140頁参照。
- ¹³⁴ アリストテレスは、『動物発生論』715a1-11において、動物体をめぐる四原因を取り上げ、目的因と形相因(=実体)とはほぼ同一のものとみなすべきだろうとしたうえで、質料因について、「ソーマ全体については異質部分、異質部分にとっては同質部分、同質部分については元素(ストイケイア)」がそれであると述べ、「階層性」にふれている。
- ¹³⁵ ただし、次項でみるように、よく知られているのはあくまでも外から見える「外觀 ἐπιφάνεια」のみであって、当時、人間の解剖が禁忌だったことから、逆に「人体の内部は(動物中で)最も知られていないものであって、そのため、(人間に)非常に近い本性 φύσις(性質)をもつ他の動物の(内部の)部分に戻って調べなければならない」と述べている(HA. 494b21-24)。
- ¹³⁶ なお、おのおのの対立項のうち、「上」「前」「右」について、「つねにより善くより貴い βέλτιον καὶ τιμιώτερον」といわれ(PA. 665a22-26)、いわば先験的優先性が与えられている。
- ¹³⁷ 「動物が感覚的な靈魂を持っていることによって定義されるとすれば、有血動物においては必然的に靈魂の根源を心臓の内に持っていなければならない」Iuv. 469b3-6. 参照。
- ¹³⁸ アリストテレスのいう「栄養」とは、摂取された食物が血管内において蒸発

ἀναθυμίασιςすることによって血液に変化したものである。『睡眠と覚醒について』456b2-5. 参照。

- ¹³⁹ 血液循環の発見と実験的証明については、アリストテレスの時代から実におよそ2千年も下って、ハーヴェイ Harvey, William (1578-1657) の研究をまたねばならない。なお、彼が「血液循環」を証明している『動物の心臓ならびに血液の運動に関する解剖学的研究 *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*』（1628年）においては、ガレーノスが厳しい批判の矢面に立たされているのに対し、アリストテレスは、全くといっていいほど批判の対象にはなっておらず、むしろ、ハーヴェイが展開する議論の典拠としてのみ言及され、きわめて高い評価を与えられている。そして、血液の循環運動についても、「アリストテレスが天候と雨とを上昇の循環運動になぞらえたと同じ意味において、循環運動と名づけられてよいもの」として、「循環」というアイデアそのものをアリストテレスの「気候循環」に帰しているほどなのである。暉峻義等訳、92頁、岩波文庫、1961年、1973年⁴。

- ¹⁴⁰ PA. 668a1-33. 参照。

- ¹⁴¹ プラトン『法律』895E~896A参照。

- ¹⁴² なお、注114参照。

- ¹⁴³ アリストテレスは、手に杖を持って何かを動かす場合を想定し、直接ものを動かすことになる杖の中に靈魂に由来する起動的起源がないとすれば、「杖：手→手：前腕→前腕：上腕→・・・」という連鎖からして、手にもないことになると論じている。『動物運動論』702a31-b6.参照。

- ¹⁴⁴ Biomechanics とは、biology（生物学）と mechanics（力学）からの合成語。「生（体）力学」ともいわれる研究分野で、人間や動物の姿勢や移動運動について、力学的解析、エネルギー論に基づく研究がなされてきているが、近年では、競技スポーツにおいてみられるような極めて高度で精緻な運動パフォーマンスを解析する研究も進行中で、こうした研究分野を、特に、スポーツ・バイオメカニクス sport biomechanics と呼んでいる。

- ¹⁴⁵ 残るところは、実体カテゴリーにかかわる「生成・消滅」であるが、消滅の事例としての「死」についてはすでに触れており、生成（生殖）については第三章第一節第一項において取り上げる。

- ¹⁴⁶ 以下、自然学の対象としての人間的ソーマを、「人体」という用語によって表記していくこととする。
- ¹⁴⁷ 本節第二項、166頁参照。
- ¹⁴⁸ ここでは、人間が「類 γένος」とされている。本節第一項、164頁参照。
- ¹⁴⁹ 「ただ生きること」と「よく生きること」との対比は、ソクラテス、プラトンに由来するものといえるだろう。『クリトン』48B、『法律』707D参照。
- ¹⁵⁰ アリストテレスはまた、「植物は食糧として動物のために、他の動物は人間のために、そのうち家畜は使用や食糧のために存し、野生動物はその凡てでなくとも、大部分が食糧のために、またその他の補給、すなわち、衣服やその他の道具がそれらから得られるために存するのである。それゆえ、もし自然が何ものをも不足なものとして作ることもなければ、また徒らに作ることもないならば、人間のためにそれら凡てを自然が作ってくれているのでなくてはならない」と述べて、人間を、今日にいうところの「食物連鎖」の頂点に位置づけている。『政治学 Politica』1256b16-22.参照。
- ¹⁵¹ 質料たるソーマが、そのものにおいて形態をもちうることについては、注 106 参照のこと。
- ¹⁵² ただし、『動物部分論』における「もしヒト以外の動物の考察はくだらないと思う人があるとすれば、その人は自分自身についてもそう考えないわけにはいかないはずである。なぜなら、誰でも人体を構成する血、肉、骨、血管等のような部分を見れば、激しい嫌悪の情を禁じえないからである」(645a26-30)という記述を根拠として、アリストテレスが人体の解剖をした経験を持つのではないかと推定する説もあるとのことである。上掲、島崎訳『動物部分論』、427頁、注(5)に拠る。
- ¹⁵³ アリストテレスのいう「鼓動」とは、たとえば、恐怖を感じたとき、通常の脈動以外に、急にドキドキしてくるような現象のことで、いわゆる動悸にひとしい。『呼吸について』479b19-26.参照。
- ¹⁵⁴ アリストテレスにおける「呼吸」とは、肺 πνεύμων を持つ動物に特有の働きであって、血液と熱とを多量にもつ肺を冷却するためになされるものと考えられている。ibid. 478a11-25.参照。
- ¹⁵⁵ 本節第二項、170頁、注139参照。

- ¹⁵⁶ 今道友信『アリストテレス』（『人類の知的遺産』第8巻）講談社、1980年、229-230頁。
- ¹⁵⁷ 本節第二項、171-172頁参照。
- ¹⁵⁸ 本節第二項、177頁参照。
- ¹⁵⁹ なお、「動物のうち一層高等なものが一層多量の熱を持つ」(Resp. 477a15-16)ともいわれていて、動物の高等化と熱量の増大とが正比例するものとして考えられている。
- ¹⁶⁰ Engels, F., *Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen*, 1876. 邦訳：エンゲルス（奥田八二訳）『猿の人間化における労働の役割』（『マルクス・エンゲルス選集』第4巻所収）、新潮社、1957年。
- ¹⁶¹ PA. 687b5-25.
- ¹⁶² 今世紀前半における哲学的人間学の展開に重要な一端を担ったゲーレンは、人間を「欠陥生物 Mängelwesen」と規定して次のように述べている。「形態学的にみれば、人間はその他の高等哺乳類と較べてまさにさまざまな欠陥をもって規定されてしまう。……中略……毛皮はむろんのこと、天然の雨合羽もなければ、自然にそなわる攻撃器官もなく、逃げるのに便利なからだの造りすらない。たいがいの動物に較べて人間の感覚は鋭さで引けを取り、真正の本能としてみれば命とりといえるほどの欠陥をもち、乳児および乳児期は比較にならぬほどの長期にわたる保護を必要とする。言いかえれば、生れついでに自然条件に任せていたら、人間は地表に棲みながら、逃げ足の早い草食獣、猛々しい肉食獣に伍することなく、必定とうの昔に滅びていたはずである」。ゲーレン（平野具男訳）『人間』法政大学出版局、1985年、31-32頁。Gehlen, A., *Der Mensch*, 1950, 1976 (Athenaion), S.33. なお、哲学的人間学における「欠陥動物」規定をめぐるおよそその論議については、拙著『身体教育を哲学する—体育哲学叙説—』131-141頁をみられたい。北樹出版、1993年。
- ¹⁶³ たとえば、『自然学』186b23-32、『形而上学』1006a31-b11、1020a33-b1、1037b10-23、1043b10-14、1045a12-20など。
- ¹⁶⁴ プラトン『ポリティコス』266B~Eにおける「二分割法」に関する議論のなかで、「二足動物」という点において人間と鳥とが同類である旨の記述が見える。
- ¹⁶⁵ 偽プラトン『定義集』415A.

¹⁶⁶ ただし、アリストテレスは、鳥類における実際の「大腿骨 *μνρός*」を長い「座骨 *ισχίον*」であると誤解し、その長い「座骨」が「大腿骨」のように見える、と述べている。ここでは、誤解の部分を除いて記述した。なお、『動物誌』503b35、『動物進行論』710b20などを参照。

¹⁶⁷ 『動物誌』498a6など。

¹⁶⁸ 『動物部分論』693b3、『動物発生論』728b9など。

¹⁶⁹ 『動物進行論』712a1.

¹⁷⁰ こうした基準設定は、一見すると、恣意的あるいは便宜的に思えるが、体操競技のような極めて複雑な運動形態をもつスポーツ種目では、便宜的であるがゆえに、今日でもこうした「位置」の設定法が運動学的に用いられている。金子明友『体操競技のコーチング』大修館書店、1974年、54-59頁。

¹⁷¹ 『動物進行論』第12章。

¹⁷² なお、「歩行」に関する幾何学的説明については、ibid. Heath, T., *Mathematics in Aristotle*, pp.283-284.を参照されたい。

第三章 技術と身体

前章では、アリストテレスにおけるソーマについての包括的な検討を試みた。アリストテレスがソーマと呼んだものの内実は極めて広大であって、数学的对象としてのソーマ、単純物体から天体にいたる物質的なソーマ、植物からヒトにいたる生命活動を営みつつ生きているソーマなどなど、われわれが経験的に遭遇することのできる、ほとんどあらゆる存在におよぶのである。人間のソーマについても、唯一直立する動物であることから発する独自の形態的特質と運動機能的特質が明らかにされたが、しかし、こうした人間のソーマがいかにして形成されるのか、といった生成 *γένεσις* にかかわる問題にはほとんど立ち入ってこなかった。本章の課題は、人間的ソーマの生成機序に関するアリストテレスの所論を見届けるところにあるが、見過ごしてならないのは、その生成過程にあって、人為的契機もまた深く関与してくるとする彼の洞察である。われわれの言い方をすれば、ヒトにおける自然的存在としてのソーマは、人為的契機の関与があってはじめて人間における「身体」へと転化する、ということなのである。しかし、このことは、われわれに理論的解決を迫るような或る課題を提起することにもなる。人間における身体の生成過程にあって、自然と人為とがどのように関わり、そこに生来する問題がどのように考えられているのか、アリストテレスの所論を見届けることにしよう。

第一節 人間的ソーマの生成機序：自然と技術

一 人間的ソーマの自然的生成

まずは、人間におけるソーマの自然的生成過程についてみておくことにす

る。というのは、なんといってもこの自然過程なしには、そもそも人間におけるソーマの生成自体があり得ないことになってくるからである。

すべての人間は、生殖という営みに伴って、「或るこれ τόδε τι として、すなわち実体」（『動物発生論 De Generatione Animalium』767b35）として誕生し、そして、やがては死んでいく運命のもとにおかれている。つまり、人間という存在は、「生成・消滅 γένεσις καὶ φθορά」という実体カテゴリーにかかわる運動（転化）を、根本的に免れられないのであるが、その根拠は、結合的実体としての人間におけるソーマが質料として実在する、という点に求められるのである。このことは、換言するなら、ソーマなしに人間の生成を考えることはできないということでもある。

アリストテレスは、こうした人間におけるソーマの自然的な生成過程の仕組みをどのように考えていたのであろうか。ここでもまた、人間（ヒト）を動物における種のひとつとして位置づける彼の基本的立場は一貫したものとなっている。

彼は、『動物発生論』の冒頭において、例の四原因論の動物体への適用を試み、形相因と目的因とは同一視して構わないとしたうえで、それぞれの諸部分および全身の目的因（何のためにそうあるのか）、および質料因（からだ全体にとっては異質部分、異質部分にとっては同質部分、同質部分にとっては構成要素）についてはすでに明らかにしてきたので、残るところは、始動因 ἀρχήに関する検討であると述べることで、この著作のモチーフを明示している。そして、こうした始動因に関する研究は、「動物における生成 γένεσις（生殖、発生）について研究することと或る意味ではおなじである」として課題を明確化し、その論議を開始するのである（GA. 715a1-15）。

まず、最初に言われていることは、雄 ἄρρην と雌 θήλυ の区別がある動物では、両者の交接 συνδυασμόςによって生成がなされるという、いわば一般周知の事実への言及である（ibid. 715a18-20）。アリストテレスによれば、両者の違いは、感覚的には κατὰ τὴν αἴσθησιν（見た目には）「或る部分（生殖器）」の相違であるが、ロゴスの上では、「雄は相手の中へ子を作る能力のあるものであり、雌は自分の中へ産むことのできるもの」という点にある¹。したがって、雄と雌とは、機能 ἔργον あるいは能力 δύναμιςによって区別されるこ

とになるのだから、それに伴ない、それぞれにそうした機能を働かすための道具（器官）が必要となってくる。そして、雌・雄それぞれの機能が異なる以上、その道具たる器官の形態についても、感覚的に見てわかるような違いがなければならないはずで、それが、雌では「子宮 ὑστέρα」、雄では「睾丸 ὀρχις」と「陰茎 αἰδοῖον」という部分なのである²。

アリストテレスはまた、おそらく実際の観察に基づいてのことであろうと思われるつぎのような注目すべき発言をしている。すなわち、「原理（始動因）としての小部分が変わると、それに依存している多くのものも共に変わるのが普通」という原則を示して、たとえば、雄の睾丸という小部分が切り取られて去勢されると、それだけでほとんど全身の形態が変化し、雌かまたは雌とそう違わぬものに見えるほどになってしまうといった奇妙な事実を指摘し、このことから、「特定の動物が雌であったり雄であったりするのとは、決して任意の部分または任意の能力だけについてではないように思われる」とする極めて鋭い洞察を提示しているのである（GA. 716b3-9）。

今日の人間における男女（雌雄）の性別に関する知見によれば、もちろん、性差の根拠が性染色体の違いにおかれてはいるものの（男性は XY、女性は XX）、生殖にかかわる外性器、内性器における性的な分化については、こうした性染色体とは無関係に、性ホルモン分泌によって導かれるものであることが知られている。つまり、もともと、胎生十週くらいまでは男女の区別はなく（ただし基本は女性型³）、この時期以降、男性ホルモンの分泌があれば男性となり、なければそのまま女性となりゆくのであって、性器の如何はその結果であって原因ではないのである⁴。したがって「性器という部分だけによって雌雄が決するわけではない」とするアリストテレスの見解は、全くもって正しいのであって、彼が「雌と雄とは一種の原理（始動因）である」（ibid. 716b10）としているのを、それぞれ男女の性ホルモンであるとみなせば、今日でもそのまま通用する妥当性をもつことになるのである。

しかし、「雌雄は原理である」といっただけでソーマが形成されるわけでは、もちろん、ない。ソーマが感覚的対象として実際に生成するためには、実体的基盤、質料的基体が必要となってくるのである。彼は「雄は形相と運動への始動因を提供し、雌はソーマすなわち質料を提供する」（GA. 729a10

-11) と述べているが、雄における「或る種の形相、つまり働きかけるもの(=始動因) εἶδος τι καὶ ποιοῦν」を提供するものとは「精液 σπέρμα」のことであり(GA. 724b5-6)、雌のそれは「最初の質料としての月経 καταμήμια」⁵(ibid. 729a32)であるということになる。では、これらからどのようにして「生命あるソーマ」が形成(生成)されることになるのだろうか。

アリストテレスは、「生命あるソーマ」の生成過程の究明に向かって、ここでの「形相—質料」という分析枠組みに加え、さらに「現実態—可能態」および「能動—受動」という分析枠組みの導入をはかって態勢を整える。まず、「雌」について、「その過剰物(月経)が可能態においては(将来の)動物の本性と同じようなもので、あらゆる部分が含まれているが、しかし、現実態においてはいかなる部分も含まれてはいない」ものと規定する。そして、「能動—受動」というカテゴリー形式によって、「一方が能動的 ποιητικόςで他方が受動的 παθητικόςという(カテゴリーの)様式 τρόποςで接触すれば、ただちに一方は働きかけ ποιεῖν、他方は働きを受ける πάσχειν」ことになる。そして、力動的生成の起動点を「能動—受動」というカテゴリー形式に求めるのである。その際、むろん、「受動的な質料(月経)を提供するのは雌で、能動的な運動の原理(精液)を提供するのは雄」ということになる(GA. 740b18-25)。

では、こうした規定性のもとにある両者が出会うとき、どのようにして「一つのもの τὸ ἓν」が生成することになるのだろうか。こうした生成のメカニズムを説明しようとするとき、アリストテレスによってたびたび援用されることになるのは、実をいえば技術的な生成モデルなのである。

一般的にいうと、受動的なものと能動的なものによって一つのもの ἓνが生ずるとき、あきらかにその生ずるものの中に能動的なものは内在していないが、全体としては、動かされるものと動かすものによる場合もそうである。もちろん、雌は、雌であるかぎりにおいて受動的なものであり、雄は、雄であるかぎりにおいて能動的なものであって運動の原理(始動因)の由来するところのものである。したがって、両者が、一方は能動的なも

の ποιητικόν・動かすもの κινούν、他方は受動的なものの παθητικόν・動かされるもの κινούμενον である限りにおいての最高の形式をとるなら、これらから一つのもので生ずるというのは、大工と木材から寝台ができ、蜂蠟と型から球ができるという意味以外ではありえない。そして明らかに、雄からは必ずしも何か（物質）が出る必要はないし、何かが出るとしても、内在するもの（質料）としての何かから子ども τὸ γεννώμενον（生み出されたもの）ができるというのではなく、動かしたものの、または形相としての何かからできるのであって、ちょうど、医術 ἰατρική から病をいやされた人 ὁ ὑγιασθείς ができるようなものである（GA.729b9-21）。

つまり、雄（の精液）と雌（の月経）とで「一つのもの」すなわち「子ども」ができるという生殖的生成にあっては、能動者（動かすもの）たる雄の、受動者（動かされるもの）たる雌に対する関係が、大工と寝台、あるいは医者と患者などとの関係に類比的であるというのである。大工は、確かに能動者として、材料（質料）としての木材に働きかけることで寝台という生成物を作り出す。しかし、一旦、寝台が作り出されてしまえば、もはやその寝台に能動者たる大工のプレゼンスを認めることはできないし、また、その必要もない。事情は、医者と患者との関係にあっても、全く、同様である。

では、なぜ、アリストテレスはこうした比喩を持ち出さねばならなかったのでしょうか。それは、生殖的生成において「生み出されるもの」が、雌の体内においてのみ生長していき、その生成過程にあって、雄のもつ肉体的要素の関与しうる余地が全くないからである。そうした事情について、アリストテレスはつぎのように述べている。

生まれる子の発生は、雌の体内で行なわれるのであって、雄の中へ雄自身が精液を出すのでも、雌が出すのでもなく、両性が彼らから生じるものを雌の中へ出し合うのである。これは、雌の中に作り出される子の元になる質料が存在するためである。また、最初の胚子 κύημα の形成される元になる質料が多量に始めからそこに内在しなければならないし、胚子が生長

するためには（新しい）質料がたえず補給されなければならないのである。したがって、出産は雌の体内において行なわれなければならないわけである。現に、大工は材木に、陶工は粘土に近く、一般にあらゆる作業や最後の運動はその質料（材料）に近いのであって、たとえば家を建てる仕事は建てられる家の中で行なわれるのである（GA. 730a32-b8）。

ここで、「胚子 κύημα（孕んだもの、受胎されたもの）」というのは、受精によって発生・分化を開始してさまざまなものに生成していく能力を備えたいわば生命あるソーマの起点⁶といえるものであるが、それは、雄の始動因としての精液が、大量の質料を備えかつまた補給することのできる⁷雌の体内に発射されることによってつくられる。そして、その胚子からの生長過程は、すべて雌の体内において進行することになるが、その様子が、ここでもまた、「家を建てること οἰκοδόμησις（建築作業）は、家が建てられることにおいて ἐν τοῖς οἰκοδομουμένοις（≡建てられる家の中で）おこなわれる」といった、非常にイメージを喚起しやすい比喩⁸によって描かれているのである。

ところで、精液が、質料としての月経に一撃を与えて「胚子」を形成することになる仕組みについてであるが、生殖的な生成過程とて基本的には広義の運動（転化）なのであるから、「動かすもの」と「動かされるもの」とは別存在という例の運動原則⁹に則っての事象であるとしなければならない。

「動かすもの」としての精液は、他者（父親）として外部から雌の体内における「動かされるもの」に作用する、という構図がしばしば強調されるのはそのためである¹⁰。しかし、精液の衝撃によって、一旦、胚子が形成されてしまうと、あとはちょうど「自動操り人形 τὰ αὐτόματα τῶν θαυμάτων」のように、部分 A が部分 B を動かし、その部分 B がさらに部分 C を動かす……といったように、いわば自己運動を展開していくことになる、とアリストテレスは考えるのである¹¹。

「自動操り人形」にあっては、その諸部分が静止しているときでも、なんらかの運動能力は可能態として保持されており、何か外部のものが最初の部分を動かさえすれば、あとはあらかじめ組み込まれている仕組みに従って

自動的な連続運動を開始する。生殖的生成過程もまた、ちょうどこれと同様の「建築作業が家を建てている」ような内在的運動 *ἡ ἐννοῦσα κίνησις* である、というのである (GA. 734b10-17)。つまり、アリストテレスによれば、生殖的生成過程に入ったものは、ひとたび発生した以上、必然的に生長していかなければならないのであって、その過程を生み出したものが、「ヒトがヒトを産む」というように同名の別個体ではあっても、生長するのは自分自身によるのでなければならぬことになる、とされるのである (GA. 735a19-22)。

またしても人工物を比喩とする説明であるが、しかし、彼が展開している発生論的な生成過程のイメージは、今日の「発生学」が教えるところと驚くほど似通ったものになっている。アリストテレスは、たとえば肉や骨が発生（生成）する場合についてこう考える。それらは、体内の熱によって流動体 *ὑγρότης* が固化することで生成するが¹²、しかし、その際、この熱は任意の物質に働いてそれを肉あるいは骨にするのではなく、また任意の場所でそうするのでもない、「自然によってそう決められた物質に、そう決められた場所で、そう決められた時に働く」というのである。こうした決定論的図式ともいうべき枠組みは、たった一個の受精卵の細胞分裂から、どのようにしてからだという複雑で多層的なシステムの形成にまでいたるのか、そうした「分化 differentiation」のプロセスの全容解明を目指す現代の「発生生物学 developmental biology」にあっても、ほぼそのままの形で援用されているのである¹³。

ともあれ、形相、あるいは始動因としての精液の作用によって、動物体の生成過程が開始されるのであるが、注意すべきは、「動かすもの」としての精液の「その後」である。もし、体内にはいった精液が、質料としての月経と融合してそのまま動物体を形成する要素になるというのであれば、「動かすものと動かされるものとは別存在」という原則に抵触するおそれが出てくることになってしまうからである。アリストテレスは、もちろん、この問題を回避すべく思弁を重ねるのであって、その答えはこういったものである。

すなわち：精子 *γονή*（種子≡精液 *σπέρμα*）は、乳を凝固させるために用いるイチジクの汁（凝乳素）のようないわば触媒のはたらきをするものであ

って、自らのソーマ（からだ、物質）は流動性で水分が多い ὕδατῶδης ものなので、質料に最初の運動を与えたあとは、分解して蒸発してしまい、凝固したもののいかなる部分になることもない；したがって、精子がいつも必ず雌の体外へ出て行くとか、でき上がった形態の一部になっているとか思ってはならないのであって、そうすることは、ちょうど、乳を凝固させた後のイチジクの汁を探そうとするようなものである（GA. 737a11-16）；つまり、精液とは、「それに含まれる運動あるいは始動因がその運動を停止させると、おのおのの部分が作られ、生命あるもの ἐμψυχον となる」（ibid. 734b22-24）ような、そういったものである・・・というのである。

こうして、人体あるいは動物体の生成過程が、あたかも「自動操り人形」のように開始され、まずはソーマの中心である「心臓」を最初に形成したのち、つぎにこれを冷却する必要から脳ができあがることになる。そして、それ以降、「自然という画家 ζωγράφος τῆς φύσεως」が、下書きのあとに色を塗りつけていくようなやり方で、上体から下体へとといった順序でつぎつぎに生長を重ねることにより、ソーマという構成体ができあがっていく、とされるのである（ibid. 743b18-31）。では、こうしたソーマのいわば自己展開的な生成過程にあって、ソーマをソーマたらしめる生命原理としてのプシューケーは、いったい、どこから来ることになるのであろうか。

結論的にいうなら、それは、可能態において δυνάμει、精液に内在するもの、とされているのである（ibid. 735a8-9）。この精液が、雌の体内に入って触媒的に作用して胚子 κύημα を形成することになるが、アリストテレスは、その胚子について、「プシューケーをもたないもの ἄψυχον」あるいは「生命の欠除したもの ἐστερημένον ζωῆς」とみなすひとはだれもいないのであるから、この意味で、「動物の精液と胚子とは生きている ζῆν という点において決して植物に劣ることはない」と述べている（ibid. 736a32-34）。となると、その「生きている」という点において、必然的に栄養的な θρεπτικός 能力はすでにもたれていることになるであろうが、他のプシューケー的能力についてはどうなのだろうか。

アリストテレスは、この問題に答えるべく、まずは、考えられるパタンのいくつかをつぎのように列挙する。すなわち、動物体におけるプシューケー

の生成については、A：①すべてのプシューケーが前もって存在することなく新たに胚子の中に生ずる、②すべて前もって内在していて生ずる、③或るプシューケーは内在し或るものは内在しない、のいずれかとなるはずであり、また、新たに生ずるとすれば、B：①雄の精液から雌の体内に入るのではなくて雌の質料の中に生ずる、②雄から雌の体内に入ってきて雌の体内に生ずる、のいずれか、そして、雄の体内に収まっている場合も、C：①すべてのプシューケーが外から入ってきて雄の体内に生ずる、②どのプシューケーもすべて前もって内在している、③或るプシューケーはそうで或るものはそうでない、のいずれかでなければならないとするのである（GA. 736b14-20）。

Peck は、この部分についての脚注で、「この念入りに作られた分類図式は、見かけほどには包括的でない」と評しているが、ともあれ、彼は、アリストテレスの立場が、A 項については③、B 項については②、C 項については③であるとしているが¹⁴、この点については異論のないところである。つまり、アリストテレスは、「すべての靈魂が（精液の中に）前もって内在することは不可能である」と考えているのである。というのも、原理的にいって、その現実態がソーマ的 *ἡ ἐνέργεια σωματική*（ソーマ的現実態）¹⁵であるようなものの場合には、たとえば足なくしては歩くことができないように、ソーマなしに存在しえないことは明らかであろうが、しかし、こうした身体的な現実態とは何の共通性を持たないものの場合に、これを最初から精液に内在すると想定するのは、いかにも不合理なことのようと思われるからである（ibid. 736b21-29）。

このソーマとの接点をもたないプシューケー的能力とは、むしろ、理性 *voûs* のことにほかならない。栄養的能力、感覺的能力、場所的運動能力がそれぞれソーマ的器官である中枢としての心臓に根拠をもつのに対し、理性のみはソーマのどこにもその根拠を求めることはできない。したがって、この理性だけは、「外から *θύραθεν* 体内に入ってくる、神的なもの *θεῖον*」とされるのである（ibid. 736b27-28）。ただし、どのようにして理性が外から体内に入ってくるのかについての説明はない。このことは、桑子もいうように¹⁶、アリストテレスが理性を「生成—消滅」という時空的規定の埒外においていることと関連しているにちがいない。

彼は、『靈魂論』において、技術（テクネー）をモデルとしつつ、作り出すところの原因者とそれから作り出される質料という枠組みを提示した上で、「一方の理性はすべてのものどもになることにおいて質料のようなものであり、他方の理性はすべてのものを作ることに於いて、その作出的原因 τὸ αἷτιον ποιητικόν のようなものである」（DA. 430a11-15）と述べているが、前者は、「プシューケーがそれをもって思考し、判断するところのもの」（ibid. 429a23）と規定されるところの人間の能力として立ち現れている受動理性 ὁ παθητικὸς νοῦς であり、後者は、後年、「能動理性 ὁ ποιητικὸς νοῦς」と呼ばれることになる思惟そのものの原因者である¹⁷。

この原因者としての理性は、いわば光 φῶς のように、可能的に色であるものどもを現実的に色であるものに作るべく機能するものであり、質料から独立的 χωριστός で、不受動的 ἀπαθής で、混じり気のない ἀμιγής もので、実体（本質）において現実態であり、さらに、不死 ἀθάνατον で永遠 αἰδιον である、とされている（DA. 430a10-23）。つまり、受動理性をして思惟することを可能ならしめる能動理性は、『形而上学』において「思惟の思惟 ἡ νόησις νοήσεως」（Meta. 1074b34）と呼ばれているような神的なものであって、もはや時空によって規定されるような自然的存在なのではない。運動における究極的原因が「不動の動者」という運動範疇を伴わない形而上学的存在であったのと同様、思惟の究極的原因者としての能動理性もまた、「生成—消滅」の範疇を超えた存在にほかならないのである。

以上、自然学的観点からのソーマをめぐる、非ソーマ的なプシューケーをも視野におきつつ考察してきたわけだが、こうしたソーマは、いうまでもなく、運動原理を自らのうちに内在する自然的実体として存在している。また、本項で見たように、精子と月経との出会いによって形成された胚子から、からだ全体の形成に至る発生論的な生成過程も、それ自体の自己展開過程としてある。つまり、こうしたソーマの存在性、および生成過程に、人為性の介入する余地など、実のところ全くないのである。

われわれが見たように、人間のソーマを他の動物との比較において見るとき、たしかにそこには人間のみがもつ固有の形態・機能的特質を認めることができるのであった。しかし、それとても、自然学的位相においてみるかぎ

り、アリストテレス自身がしばしば述べているように、「程度の差」などにおいて理解されるべきものであろう。つまり、原理的には、人間のソーマと他の動物におけるソーマとの間に、質的差異を見いだせないということになるのであって、だからこそ、アリストテレスは、あらゆる「生命あるソーマ」を一貫した原則のもとに考察することができたと言えるのである。

もし、ソーマに関する考察を自然学的なそれに限定するのであれば、これまで検討してきたことでもって、一応、完了しえたことになるはずであろう。しかし、人間におけるソーマの存在性について包括的に考えようとするなら、こうした自然学的観点からの考察だけでは不十分であるといわなければならないのである。というのも、人間という存在は、自然的条件のもとでのみ、生きているわけではないからである。したがって、そのソーマについての考察も、いまひとつの契機である「人為性」を十分考慮する必要があることになるだろう。では、アリストテレス自身、ソーマにおける人為的契機について、どのような思索を展開したのであろうか。

二 人間的生と身体性

前項において詳しく検討したように、自然存在としてみる限りにおいて、人間のソーマは、自己展開的に生成し、そして、やがて消滅（死）していくのであって、このプロセスに人為が介入する余地はない。どんな人間も自然過程において誕生し、自然過程において死んでいくのであって、誰ひとりとしてこの厳格な定めから抜け出すことはできないのである。こういった、いわば「他ではありえない οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν」¹⁸ソーマに対し、人為的契機は、いかにしてかわりうることになるのであろうか。このことを考えるためには、アリストテレスが、そもそも「人間的に生きる」ということについて、どのように考えていたのか、少しく検討しておく必要があるだろう。

彼は、ヒトが母親の胎内から誕生してくる際、「完成された動物（＝胎生動物）の中では最も未完成の状態 ἀτελέστατος」（GA. 779a24-25）で産まれてくる、という事実に着目している。

一般に、子が完成するより前に生まれるのは、完全に育て上げることができないためであり、また、不完全な状態で生まれるのは、早く生まれるためである。これは、ヒトの七箇月の子（早産児）の場合でも明らかで、彼らの或るものは不完全であるために生まれたときに耳とか鼻のような孔さえまだ分化していないことがしばしばであって、その後、生長するにつれて分化し、こういうものも多くは生き長らえるのである（GA. 774b34-775a5）。

他の高等哺乳動物、たとえばウマやシカは、誕生後、数時間も経ずして親と同様の活動ができるようになるので、いわば完成されて産まれてくるといい。それに対し、ヒトの場合には、さまざまに活動しつつ生きている典型的な人間の存在様態を基準にすれば、明らかに「不完全な ἀτελής」状態で誕生してくる。アリストテレスは、その原因を、実際の早産児の状態から類推して、新生児自体が「早産 προτερεῖν（先行すること）」によって誕生して来ていると考えるのであるが、この見解は、序論において言及したポルトマンによる「ヒトにおける一年の生理的早産」という現代動物学における知見¹⁹と全く一致するものである。

こうした事実は、人間という存在が、生れながらにして他の人間によるなんらかの「世話」を必要としている、ということを意味していよう。アリストテレスはまた、「（胎児は）母胎の外に出て、つぎの生成過程に移る」（GA.776b1-2）とも述べているが、この母胎外での生成過程にあって人間として生長していくには、なんらかの人為的契機が不可欠となってくるのである。『政治学 Politica』ではつぎのように言われている。

子どもが生まれた時には、食物はそれがどのようなものであるかに応じ、身体（ソーマ）の能力（デュナミス）に対して、大きな相違をもつと考えなければならない。この問題を他の動物や戦争に適した体質 εἶςを作することを念としている種族に関連させて考察してみると、明らかに乳分の豊富な食物が子どもの身体（ソーマ）には一番適している、そして酒分のある

食物は病気を惹き起こすから、少なければ少ないだけよい。さらにまた運動 κίνησις も、このように若い年齢の者にさせることのできるものなら、何でもさせるのがためになる。しかし手足が柔らかいので曲がるのを防ぐために、今日でも民族の或るものはこのような者の身体を曲がらせないようにする機具を用いている。また寒気に対しても小さい子どもの頃からただちに慣らしておくのがためになる。何故ならこのことは健康の点から見ても軍事的行為の点から見ても、非常に有益なものであるからである。それ故ギリシア人以外の多くの人々のもとには、生まれた子どもをあるいは冷たい河に浸けたり、あるいはケルトイ人たちのもとにおいてのように、些細な布でくるんだりするような習慣がある。というのは習慣づけることのできることに何にでも、ごく初めに習慣づける方がよいからであるが、しかし習慣づけるには、漸進的でなければならない²⁰ (Pol. 1336a3-19)。

すなわち、本稿第一章第二節において、ヘロドトスに事例をとりつつみたように、誕生後のこどもは、おのおのの民族 ἔθνος がもつ、それぞれ固有の習慣 ἔθος によって育てられることになるのであって、いってみれば、「他でもありうる ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν」²¹ ような状況下で、「第二の生成過程」を開始することになるのである。このように、民族により、あるいは時代により、「他でもありうる」ような人間的世界のなかで習慣づけられて成長するソーマを「身体」と呼ぶことにすれば、こうした身体が育成されるにあたっては、上の例からも明らかなように、人為性が深くかかわってくるとみなされなければならないのである。

アリストテレスは、「人間にあって、その身体はほぼ五歳でそれ以後の期間に達する完全な型の半分に達する」(GA. 725b23-25)と述べているが、この年齢までの世話については、「成長を妨げないために、またどんな学習 μάθησις にも、また強制的な労苦 πόνος にも就かしてはならないが、身体が不活潑に陥るのを防ぐに足るだけの運動をしなくてはならない。そのような運動はいろいろな行為 πρᾶξις、特に遊戯 παιδιὰ によって与えなければならない。しかし遊戯も自由人にふさわしくないものであったり、骨の折れるものであ

ったり、軟弱なものであったりしてはいけない」(Pol. 1336a24-30)と述べていて、運動をさせるということを、非常に重視している。注意すべきことは、こうした運動の種類についてもまた、「他ではありえない」ような必然的形態のものが強制されるのではなく、たとえば「自由人にふさわしい」といった一定の目的に基づき、多様なもののなかからそれに適したものを選択するといった、「他でもありうる」ものとして考えられていることである。

アリストテレスは、「人間とは、本性において(自然において)、ポリス的動物である $\acute{o} \text{ } \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma \text{ } \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota \text{ } \pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\acute{o}\nu \text{ } \zeta\acute{\omega}\nu$ 」²²と看破しているのであるが、人々が生まれ落ちてそこで生活することになるポリスには、おのおののポリスごとに、さまざまな国制 $\pi\omicron\lambda\iota\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha$ があり、さまざまな法律 $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ があり、さまざまな慣習 $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ があって、いってみれば、個別特有の小世界が構築されているのである。ひとびとが生きていくことになるのは、こうしたポリスという人為的に構成された多様な(他でもありうる)小世界においてのことであって、ハイデガーが言うように、人間が「世界内存在 In-der-Welt-sein」として生きるということは、常に一定の与えられた具体性のなかで生きることにはほかならないのである²³。そして、その具体的現実そのものは、いうまでもなく、「他でもありうる」ことを根本性格としているのである。

「人間として生きること」についてのアリストテレスの思索も、まさにこの点にかかわってくるといってよい。彼は、主著のひとつである『ニコマコス倫理学 Ethica Nicomachea』の冒頭を、「あらゆる技術 $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$ およびあらゆる論究 $\mu\acute{\epsilon}\theta\omicron\delta\omicron\varsigma$ (方法)、同様に、行為 $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ および選択 $\pi\rho\omicron\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\iota\varsigma$ も、なんらかの善 $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$ を目指していると思われる」(EN. 1094a1-2)という言葉でもって始めているが、ここに言及される技術、論究(方法)、行為、選択は、すべて人間に固有の営みであり、しかも「他でもありうるもの」にかかわるものなのである²⁴。そして、これらすべては、なんらかの「善」を目指すとされているのであるが、しかし、さまざまな行為、さまざまな技術や専門知識 $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ に応じて目指す目的もさまざまであって、たとえば、医術の目的は健康であり、造船術の目的は船であり、統帥術の目的は勝利であり、家政術の目的は富であるといった具合に、一つのものに収斂するわけではない (ibid. 1094a6-9)。

しかし、アリストテレスは、目指される目的や善がさまざまであるといった「相対主義」をそのままに放置することはせず、「他の技術を統括するような技術の目的は、これに従属するすべての目的よりもいっそう望ましい」(EN, 1094a14-15)として、知識間のなかに階層性を導入し、いわば諸知識の秩序化をはかる。そして、政治術 πολιτικήこそが、そうしたもののなかで最も統括的な専門知識(技術)であって、他のあらゆる専門知識を利用しつつ、ひとびとが何をなし、何から遠ざかるべきかを立法することをもって、「人間的な善 τ'ανθρώπινον ἀγαθόν」²⁵の実現を目指している、と言うのである(ibid. 1094a27-b7)。

つまり、ポリスにおいて生まれ育つことになる人間は、政治術による「人間的な善」の実現によって人間としての生を現実化することになる、というのであるが、具体的にはこういうことになる。

人間に固有の生の営みは、すべてなんらかの「人間的な善」に目的的に条件づけられているということであれば、そのような「人間的な善」とは何か、ということがまず問題になってくるだろう。彼は、それを「人間の行為によって実現されうる善 τὸ πρακτὸν ἀγαθόν(実践的な善)」であるとし、もし、それが多数あるとすれば、そう(多数)であることになる、と述べることで(ibid. 1097a23-24)、こうした目的的条件としての善の多様性を、ひとまず、認めるのである。

このことから窺われるように、アリストテレスの唱道する「善」は、プラトンにおけるような唯一絶対で他のあらゆるものを統括し根拠づける第一原理としての「善のイデア」²⁶とは、まさに対極的性格のものである。彼によれば、「善い τ'ἀγαθόν」という語は、「ある τὸ ὄν」という語と同じだけ多くの意味において語られるのであって、「実体 τί(ἐστίν)」についても(神すなわち理性が善い)、「どのようにあるか ποῖόν(質)」についても(徳 ἀρετήが善い)、「どれだけあるか ποσόν(量)」についても語られうるし(適度が善い)、また、「何かに対して πρὸς τι(関係)」についても(有用さが善い)、時間において ἐν χρόνῳ も(好機が善い)、場所において ἐν τόπῳ 語られる場合もあって(住いが善い)、要するにさまざまな種類のカテゴリーにもとづいて、「善い」と語られうる、というのである²⁷。彼は、このこと

から、「『善い』という語がこれらすべての善いものに共有の、同じひとつの、或る一般的な何ものかを述べるものではない」ということを明白に物語っているとして、「善のアイデア」の想定自体を不要のものと主張するのである（EN. 1096b23-28）。

このようにみてくると、目的（すなわち善）が多数あるということについては、とりあえず認められることではあるが、しかし、もし、以上のことを指摘するに留まるのであれば、たとえ他者にとって悪になろうとも、自分にとって善でありさえすればよい、といった「プロタゴラス的相対主義」の陥穽に落ち込むことになりかねないだろう²⁸。本質的に「他でもありうる」人間的な営為にあつて、こうした相対主義に陥ることなく、また、プラトンの善による一元主義に立ち戻ることなくして、なんらかの基準を設定することは可能なのだろうか。アリストテレスの思索は、あくまでも人間的な生きかたという地平を離れることなく、なお、人間にとっての「最高善」はあり得るか、という問いをめぐって展開する。

（人間のなすことにあつて）多数の目的があることは明らかである。われわれはこれらの目的の或るものをそれとは異なる他のもののゆえに選ぶ。たとえば、富や笛のようなもの、また、一般に言って、道具となるものがそうである。それゆえ、すべての目的が終局的 *τέλεια* なものでないのは明白である。だが、最高善 *τὸ ἀριστον* は、明らかに、終極的な何ものかである。したがって、もしも、或る一つのものだけが終極的な目的であるとするなら、それがわれわれの求める善であろう。だが、それが多数あるとするなら、そのうちで最も終極的なものがそれであろう。ところで、われわれはそのもの自体として追求されるものの方を、他のもののゆえに追求されるものよりも、また、いかなる場合にも他のもののゆえに選ばれることのないもの（A）の方を、そのもの自体として選ばれもするが、同時に、先のもの（A）のゆえに選ばれもするもの（B）よりもいっそう終極的なものと言う。また、条件ぬきに終極的なものと言え、それは常にそのもの自体として選ばれ、いかなる場合にも他のもののゆえに選ばれることのない

いもののことである。ところで、そのようなものは他の何であるよりも幸福 *eudaimonia* であると思われる。実際、われわれは幸福を常にそのもの自体のゆえに選び、いかなる場合にも他のもののゆえに選ぶことがないからである²⁹ (EN. 1097a25-34)。

ここでの最高善としての「幸福」へ至るための論法は、これまで、われわれがみてきた「不動の動者」あるいは「能動理性」へと至るための論法と類似のものである。すなわち、多数ある目的を並列的に等価とするのではなく、目的 A のために目的 B が選ばれ、さらにその目的 B のために目的 C が選ばれる……といったように、おのおのの目的同士の間、いわば「目的-手段」系列を導入することで、まずは多様な目的が階層的秩序のもとに把握されることになる。そして、「他のものによって選ばれるもの」よりも、「そのもの自体として選ばれ、いかなる場合にも他のもののゆえに選ばれることのないもの」が、「目的-手段」系列における階層的秩序の最端に位置する終極的なもの、とされるのである。そして、そういった終極的目的たる最高善こそが、まさに「幸福」にほかならないというのである³⁰。

アリストテレスは、「最高善を幸福と呼ぶことは、おそらく、万人の意見の一致するところであろう」と認めつつ、さらに、それが何であるかをもっとはっきりさせるには、「人間の働き *ἔργον* (機能) の何であるか」、とりわけ「人間に固有なもの *τὸ ἴδιον*」が把握されなければならないとして、さらに次のように議論を進めていく。すなわち：人間に固有の働きということであれば、植物とも共有の栄養的、成長的な機能に基づく生は除外されなければならないし、また、動物とも共有する感覚的機能に基づく生も除外されなければならないだろう；とすると、残るは、プシューケーにおけるロゴス (分別) をもつ部分³¹にそなわる行為的な *πρακτική* (実践的な) 働きとしての生であることになるが、行為的な生にも (デュナミスとしてのそれとエネルギーイアとしてのその) 二通りの意味があって、ここでは、エネルギーイアの意味でのそれをあげなければならない；というのも、これこそいっそう優れた意味で生と呼ばれうると考えられるからである……。というのがそれ

である (EN. 1097b22-1098a7)。

このようにして、人間に固有の働きが、「プシューケーにおけるロゴスをもつ部分による行為的な生」として規定されるのであるが、もちろん、行為そのものは「他でもありうる」ものである。それが、どのようにして最高善たる幸福に結びつくことになるのだろうか。

アリストテレスは、この問題を考察するにあたって、今ひとつの基本的な概念、すなわち、アレテー ἀρετή³²を導入する。アレテーについては、すこしあとに「すべてのアレテーは、そのアレテーを持つものをそのもの自体良い状態にあるものとして作り上げ、また、そのものの働き ἔργον (機能) を良いものとして発揮させる。たとえば、眼のアレテーは眼を立派な眼にし、眼の働きを立派なものにする。すなわち、われわれは眼のアレテーによって事物を良く見るのである」 (ibid. 1106a15-19) と言われていることから窺われるように、「それぞれにおいて発揮される卓越性」といった意味内容をもつのであり、「ヘクシス ἕξις (性能、性状、性向)」³³のひとつとされるものである (ibid. 1106a14)。

ただ、アレテーを導入にあたっての手順は、「アレテー、もしくは、或る種のアレテーを幸福であるとするひとびとの説にわれわれは賛同する」 (ibid. 1098b30) といった、やや唐突なものであるが、ともあれ、このアレテーを導入することによって、「幸福とは、アレテーによって生れる、プシューケーの或る一定の性質の現実態である」という定義が与えられることになる (ibid. 1099b26)。そして、ふたたび政治術に言及し、「政治術は市民を或る一定の性質のひと、つまり、善いひととし、美しいことを行為しうるひととするために最大の配慮をはらうもの」であるとしつつ、牛や馬ほかどんな動物も、さらに子どももまた幸福に与えることはできないという、やや意外な主張がつけ加えられる。というのも、アリストテレスは、幸福であるためには完成されたアレテーと完成された生 βίοςとが必要である、と考えるからである (ibid. 1099b29-1100a5)。

この「子どもはアレテーにもとづく幸福には与れない」という主張には、実は重要なポイントが隠されている。というのも、逆に言えば、アレテーをもたない子どもが成長の過程でそれをもち得るようになる、ということ在意

味しているからである。ここにも「第二の生成過程」の一端が窺えるのであるが、アリストテレスのゆるぎない信念は、「幸福は、アレテーに対して不具でないかぎり、凡てのひとにとって、或る種の学習 μάθησιςと世話 ἐπιμέλειαとを通じて与えられうる」（ibid. 1099b18-20）というもののなのである。以下の言葉は、このことを証左していると言えるだろう。

アレテーには二種あり、一つは思考的な διανοητική アレテーであり、もう一つは人柄としての ἠθική（倫理的な）アレテーであるが、思考的なアレテーがひとびとのうちに生れ育つについては、教育訓練 διδασκαλία に負うところがきわめて大きい。この種のアレテーを得るために経験と時間を要するのはこのゆえである。これに対して、人柄としてのアレテーは習慣 ἔθοςから生れてくる。「エトス（習慣）」という語をほんのすこし変化させた「エートス的 ἠθική（人柄の、倫理的）」という名称をそれが持っているのもそこからくる。そこから見れば、いかなる人柄としてのアレテーも自然本性により φύσει われわれのうちに生れそなわるものでないことは明らかである。というのは、自然の本性によるものは何であれ、それと異なるように習慣づけることはできないからである（EN. 1103a14-20）。

ここでは、アレテーが思考的なそれと人柄としての（倫理的な）それに二分された上で、それらがともに自然本性によってわれわれにそなわるものではなく、教育訓練あるいは習慣によって、後天的に育てられなければならない、との主張がなされている。自然物、たとえば石は、自然本性において下方へと運動するものであって、誰かが石を一万回上方に投げて上方へと運動するように習慣づけようとしても不可能なことであるが、これに対し、「さまざまなアレテーがひとのうちに生成してくるのは、自然本性によるのでも、自然本性に反してでもなく παρὰ φύσιν、これを受容するように生れついているわれわれが、習慣によって、この天与の素質を完成させることによる」のであって（ibid. 1103a20-26）、要するに、アレテーの育成（生成）には、人為の介在が必要不可欠な条件であるとみなされているのである。

このように、人間的な生を特色づけるアレテーが、人為的契機なしには生成し得ないものであれば、身体的なアレテーについても、事情は同様のはずである。ただ、アリストテレスが、「考察すべきはもちろんのこと人間のアレテー ἀρετή ἀνθρωπίνη についてである。・・・人間のアレテーとわれわれが呼ぶのは身体のアレテー ἀρετή τοῦ σώματος のことではなく、プシューケーのアレテーのことである」(EN, 1102a13-17) と述べているのは気になるところである。人間的な生にとって、身体的なアレテーは何らかかわってはこないのだろうか。

このことを考えるため、いま一度、人間的な生、それも最善のそれについてのアリストテレスの所論をみてみることにしよう。

アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』第1巻第5章において、人間における主な生活形態を、①享樂的生活 ὁ ἀπολαυστικός βίος、②政治的生活 ὁ πολιτικός βίος、③觀想的生活 ὁ θεωρητικός βίοςの三つに分類している。そして、一般大衆は、快樂 ἡδονή を「善」や「幸福」とみなしているがゆえに①の享樂的生活を選び、教養ある實際家は、名譽 τιμή を「善」や「幸福」であると思っているがゆえに②の政治的生活を選択するのであるが、しかし、これらは目的として終局的なものではないので「幸福」なそれとはいえない、としている。となると、③の觀想的生活こそが「善」や「幸福」にかかわってくるとの論議の展開に期待がかかるのであるけれども、ここでは、「第三の觀想的生活については後述する」と述べられるに留まり(EN, 1095b17-32)、実際の検討は、最終第10巻第7章に持ち越されことになる。

ところで、アリストテレスは、初期作品『プロトレプティコス』においても、「幸福者の離れ島」という状況設定により、幸福の究極的形態についての思考実験を試みている。それによると、そのような幸福者の島での至福の生活にあっては、裁判沙汰など起こり得ないので「雄弁」なんぞ必要ないし、そもそも危険がないのだから「勇氣」も不要となろうし、狙うべき他人の財産もないのだから「正義」もまた不要のものとなる；さらに、もともと欲望もありはしないのだから「節制」が問題となることもなく、善あるいは悪を選択するといったこともなくなるのだから「思慮」さえも必要なくなるだろう；かくて、そのような「生」においてわれわれが幸福であるのはただひと

つ、「自然の認識と知識 *cognitione naturae et scientia*」によってである・・・、というのである³⁴。

こうした『プロトレプティコス』にみえる形而上的想定は、最後期の作品と考えられている『ニコマコス倫理学』にも色濃く投影している。彼は、他の何よりも幸福なものとみなされている神々がいかなる行為をなすのかと問いつつ、想定されるような具体例をひとつひとつ否定していく。曰く：正しい行為であるか？ 否！ 理由：神々が契約を結んだり、供託金を返したりすると考えるのは滑稽ゆえ；勇気ある行為であるか？ 否！ 理由：恐ろしいことに踏みこたえ、危険をおかしてなどということはいえないゆえ；もの惜しみしない行為であるか？ 否！ 理由：神々が貨幣やその種のものを持つなどと考えることはナンセンスゆえ；節制ある行為であるか？ 否！ 理由：神々はそもそも劣悪な欲望を持たないゆえ；などといった具合である。アリストテレスによれば、こうした行為はすべて神々には似つかわしくないものであって、唯一「観想 *θεωρία*」のみが相応しいものとされるのであるが³⁵、『プロトレプティコス』における思弁との類似性は明らかであろう。

さて、『ニコマコス倫理学』第10巻第7章において、アリストテレスは、「幸福」を「観想的な生活」とする次のような推論を展開している。すなわち、①幸福がアレテーに即しての現実態 *ἐνέργεια* であるならば、当然、最高のアレテーに即してのものであろう、②最高のアレテーとは、最善のもの *ἄριστον* に備わるアレテーであらう、したがって、③最善のもの³⁶のそれに固有のアレテーに即しての現実態が完全な幸福 *ἡ τελεία εὐδαιμονία* であることになる、というものである。彼は、この推論に基づいて、「完全な幸福」を「観想的な生活」に等置するのである（EN. 1177a12-18）。

さらに、アリストテレスは、当の観想的な生活の特質として、つぎの六つをあげている。すなわち、①われわれのうちに存在する最高のものである理性がかかわるので最高の現実態である、②どんな行為をすること *πράττειν* よりも持続して観想すること *θεωρεῖν* ができるので、最も持続的である、③知恵 *σοφία* に基づく現実態ゆえ、アレテーに基づく現実態のうちで最も快いものである、④知恵あるひと *ὁ σοφός* は、単独でも観想することができるので、最も自足的 *αὐταρκέστατος* である、⑤観想することからは観想すること以外

の何も生まれないので、そのもの自体のゆえに愛好される、⑥他の行為（たとえば政治的、軍事的行為）と異なり、余裕 *σχολή* のなかにある、といった特質である（EN. 1177a19-1177b8）。

このようにみてくると、人間的な生の最高形態である観想的な生活において、身体性がかかわる余地なんぞ、全くもって見いだせないように思われてくる。しかし、アリストテレスは、こうした観想的な生活は、「人間の程度を超えるもの *κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον*」（ibid. 1177b26-27）である、というのである。なるほど、理性が人間に比して神的な *θεῖος* ものであるとすれば、こうした理性にしたがった生活こそ、人間にとって最も優れた、最も快い生活であることになろうし、最も幸福な生活であることになろう³⁷（1177b30-1178a8）。これに対し、他のアレテー、すなわち、正義 *δίκαιον* や勇気 *ἀνδρεία* などといった人柄にかかわるようなアレテー³⁸による生活は人間的なものであって、「第二の意味での *δευτέρως*」幸福な生活ということになる（1178a9-11）。そして、こうした人柄としてのアレテーは、多くの場合、ソーマに由来する情 *πάθος* と密接に結びあわされているのである（ibid. 1178a13-16）。

人間は、プシューケー（形相）とソーマ（質料）とから合成されたもの *τὸ σύνθετον* であったが、ソーマに由来する人柄としてのアレテーは、この点からして、人間らしい *ἀνθρωπικός* アレテーということになり、このようなアレテーに基づく生活も幸福もまた、人間的なものということになってくる（ibid. 1178a20-22）。つまり、この「人間的」ということにおいて、ふたたび、身体との接点が回復されることになるのである。

人間であるかぎりにおいて、ひとは外的な繁栄をも必要とするであろう。なぜなら、人間の本性は観想 *θεωρεῖν* のために自足する *αὐτάρκης* ものではなく、身体が健康であること *ὑγιαίνειν* や、食物やその他の世話 *θεραπεία* をも必要とするからである。もっとも、ひとは外的な善 *ἐκτὸς ἀγαθόν* を欠いては幸いでありえないとしても、だからといって、幸福であるために莫大な外的な善を必要とすると考えてはならない。自足とは過剰 *ὑπερβολή* のうちにあるのではなく、行為も過剰なものに依存することはないからで

ある。たとえ、大地や海を支配しなくても、ひとは美しい行為をなしうる。おもうに、ほどほどのものがあれば、ひとはそれを用いてアレテーにかなった行為を充分なしうるであろう (EN. 1178b33-1179a6)。

形相と質料とからなる合成体としての人間が、人間としての自らの生を営んでいくには、アレテーにかなった行為をなし得るだけの外的な善と、身体的な健康などを必要とする。アリストテレスは、しばしば、善を、①プシューケーにおける善、②身体的な善、③外的な善とに三分しているが、『弁論術 Rhetorica』によると、前二者については、人間そのものに内属するということから、まとめて内的な善 τ'ἀγαθὰ ἐν αὐτῷ と呼ばれている。そのうち、身体的な善については、健康 ὑγίεια、容姿の美しさ κάλλος、体力的強さ ἰσχύς、大柄な体格 μέγεθος、競技的能力 δύναμις ἀγωνιστική といった身体的なアレテーが具体例としてあげられており、また、自分自身の外から加わることになる外的善 τὰ ἐκτὸς ἀγαθὰ については、血筋のよさ εὐγένεια、友人 φίλοι、財産 χρήματα、名誉 τιμή、子宝に恵まれること εὐτεκνία などとあげられている³⁹ (Rhet. 1360b19-29)。

したがって、上記の引用文にみえる「健康」は、身体的なアレテーのひとつということになるのであるが、身体的なアレテーも、アレテーにほかならないのである以上、人為的な契機によって後天的に育成されなければならないはずである。アリストテレスは、「アレテーを獲得しうるためにただしい教導 ὀρθὴ ἀγωγή を若い頃からうけるのは、ただしい法律によって養われていないかぎり困難である」と述べているが (EN. 1179b31-32)、このことは、身体的アレテーについても妥当するだろう。事実、つぎのようにも言われているのである。

公けの監督は明らかに法律によって与えられるものであり、立派な法律によって与えられる監督が適正な監督となる……。そして、法律が書かれたものであらうと、書かれないものであらうと、また、それによって一人のひとが教育されるとするにせよ、多くのひとが教育されるとするにせ

よ、変りはないと考えてよいだろう。それはムーシケー（μουσική：音楽、詩歌）やギュムナスティケー（γυμναστική：体育、体育術）やその他の課業 ἐπιτήδευμα についてもそうであるのと同じである（EN. 1180a34-b3）。

ここに教育における課業のひとつとしてあげられているギュムナスティケーは、後に検討することになるが、身体にかかわるテクネーとされているものである。ここでは、ポリスという制度的機構において、身体にかかわるギュムナスティケーが、子どもたちの教育のために制度化されていなければならない、とされているのである。しかし、これまで考察してきたように、人間におけるソーマもその範疇に属する自然的ソーマは、それ自体のうちに運動原理を内在させた「他ではありえない」実体なのであった。そうしたソーマに、どうして人為的営為であるギュムナスティケーがかかわりうることになるのであろうか。次項において改めて考えてみることにしたい。

三 技術的生成の対象としての身体的アレテー

前項の考察において、子どもの育成にとって制度的な必要性を言われているギュムナスティケー・テクネーが、自然的実体としてのソーマにいかにしてかかわりうるか、という問題が発生したのであった。これをより一般化すれば、「人間のソーマは技術的生成の対象たりうるか」ということになるだろう。なぜ、これが問題になるのかと言え、アリストテレス自身によって、「テクネーは必然により存在し生成するものにも、自然により存在し生成するものにもかかわらない」（EN. 1140a14-15）と、明確に主張されているからである。

本節第一項においてみたように、われわれのソーマの発生過程は、まさしく自然過程そのものであって、そこに人為のかかわる余地は全くないのであった。だとすれば、そうしたソーマに対するテクネー（技術）による人為的生成の関与もありえないことになるだろう。そして、直ちにこのことは、ギュムナスティケー（体育術）やイアートリケー（医術）といった身体にかかわるテクネーの不可能性に繋がってくることになる。しかし、一方で、アリ

ストテレスには「身体重視の側面」⁴⁰が確かに看取されるのである。どう考えたらよいのであろうか。

このことを整合的に考えるうえでのポイントは、アリストテレスにおける自然と技術との関係についての所論を見てみることであろう。確かに、彼にあって、両者の関係は、基本的には対比的、対置的に考えられているといつてよい⁴¹。しかし、本節第一項での自然的生成過程を考察した際に示唆しておいたように、自然と技術とは、一方で驚くほど類比的に語られてもいるのである。

もし、技術が自然を模倣するものであり *ἡ τέχνη μιμείται τὴν φύσιν*、そしてその形相と質料とを或る程度まで知ることが、その同じ一つの（技術的な）学の仕事だとすると、たとえば、医者の仕事は、健康（形相）についても、この健康がそれらのうちにある胆汁や粘液（質料）についても知るにあり、同様にまた建築家の仕事は、家の形相とその質料、すなわち煉瓦とか木材とかを知るにあり、そしてその他の場合についても同様なのであるが、そうだとすれば、自然学の場合においても両方の自然を認識することがそのなすべき仕事だとされよう（Phys. 194a21-27）。

ここでの論議の骨格は、まず、「技術が自然を模倣する」という前提をおき、つぎに、われわれにとって既知である技術の場合を取り上げ、そして、未知なる自然学の場合を、その既知たる技術からの類推によって導き出す、というものである。もちろん、自然と技術との構造的類比性が認められなければ成り立たない論法であるが、自然の仕組みを説明する際、多くの場合、ひとびとに馴染みの医術や建築術といった技術が援用されているのである。ここでの文章もそういったものの一つであるが、「技術が自然を模倣する」と言われていることから明らかなように、priority は、あくまでも自然におかれている。ただ、医者がなんらかの病状をもった患者において「健康」を作り出そうとする場合にせよ、あるいは、建築家が家を建築しようとする場合にせよ、彼ら技術者が実現をめざしている形相（健康、家＝目的）は、

自然そのままの状態にあったのであれば、現実化する見込みのないことどもなのである。そこで、つぎのようにも言われることになる。

一般に、技術は、一方では、自然がなしとげえないところの物事を完成させ、他方では、自然のなすところを模倣する ὅλως δὲ ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται (Phys. 199a15-17)。

この言葉は、われわれの問題を解決する糸口となるものといってよい。なぜなら、自然と技術とが、ある特定の対象において互いに接点をもちうるようになってくるからである。たとえば、彫刻術は、そこにあるだけのことから単なる自然物にすぎない大理石から、われわれを魅了してやまないヘルメス像を刻み出すことができる。ヘルメス像は、なるほど可能態としては大理石に潜在していたといえるのであるが、しかし、大理石が自然物そのままの状態におかれていたのであれば、決してヘルメス像として刻み出されることはなかったであろう。彫刻家のもつ技術が補完的に作用することによってはじめて、大理石に潜在するヘルメス像は、その形姿を顕在化することができ、完成するにいたることができるのである。

アリストテレスが唱道するこうした自然と技術との関係性は、人間における身体性の場合にもそのまま妥当することになる。先に、神ならぬ人間が全うし得る「第二の幸福な生活」においては、「身体的な善」もまた必要となってくることが言われていたが、こうした善なるものとしての、健康 *ὑγίεια*、容姿の美しさ *κάλλος*、体力的強さ *ισχύς*、大柄な体格 *μέγεθος*、競技的能力 *δύναμις ἀγωνιστική* といった身体的アレテーも、なるほど自然的ソーマに潜在するものではあるが、しかし、自然状態に放置されたままであるならば、可能性たるに留まって顕現化することのないものと言えるのである。身体的アレテーもアレテーである以上、人為的な契機によって後天的に育成されなければならないのであって、ここに、技術との接点が生来してくることになるのである。では、身体的アレテーにおける技術的対象性の根拠は、どこに

求められるのだろうか。

アリストテレスは、人間のアレテーについて、「それにもとづいてひとが善い人間 ἀγαθὸς ἄνθρωπος になり、また、それにもとづいてひとが自分の働き ἔργον を良いものとして発揮するような、そういう性状 ἕξις (ヘクシス) のことである」(EN. 1106a22-24) と述べているが、ここでの規定は、身体的アレテーの場合にもそのまま適用可能であろう。その場合、二つのポイントが生じてくることになる。一つは、善とアレテーとの関係であり、いま一つは、アレテーがそれだと言われる「ヘクシス」とは何なのか、という問題である。

身体的アレテーは、それに基づいて身体が「善い身体」と言われ、優れた機能を発揮せしめる身体たるようになるのだから、とりあえず、「アレテー」と「善」とは、「善き身体」において統一されているとみて差支えないだろう。では、両者を全く同一のものとして考えてよいかと言えば、そうは断言できないのである。というのも、「体力的強さ ἰσχύς や健康 ὑγίεια も、正しからぬ使い方をすれば最大の害をもたらすことになる」(Rhet. 1355b5-7) と言われたり、「過度な容姿の美しさ ὑπέρκαλον、過度の体力的強さ ὑπερίσχυρον (中略) とかは、ほとんど、ロゴスには従わず、(中略) 傲慢な者 ὕβριστος や大悪党ども μεγαλοπόνηροι になるものが一層多い」(Pol. 1295b6-10) と言われたりしているからである。

したがって、一方でアレテーは、「選択にかかわるヘクシス ἕξις προαιρετική であり、われわれに中間 μεσότης (中庸) を保たせるヘクシスである」(EN. 1106b37-1107a1) と規定されることになるのである。つまり、アレテーは、無条件で善なるものといいうるのではなく、われわれをして、選択⁴²的に「中間(中庸)」を保たしめる場合に、はじめて「善」たりうるができることになるのである。

つぎに「ヘクシス ἕξις」についてであるが、この言葉は「ἔχειν (持つ、所有する)」からの派生語であって、『形而上学』第5巻の「哲学語彙集」においても取り上げられている、いわば基本用語のひとつといいいい。そこでは、①所有 ἔχειν : たとえば、衣服を所有するものと所有される衣服との間には所有関係が成り立つ場合で、所有と被所有との間の現実態、②物事の或

る種の状態 *διάθεσις* (配置) : それ自体においてもしくは他のものとの関係において、それにより善くありあるいは悪くあるような状態 (配置) で、健康はそのようなヘクシス、③このような状態 (配置) を持つ部分がある場合 : その部分のアレテーのゆえにそれが事物全体のヘクシスと言われる、といった三つの意味が、ヘクシスのそれとして取り上げられているのである (Meta. 1022b4-14) ⁴³。

重要なことは、すでにふれたようなヘクシスの成り立ちかたである。或る競技や或る動作は、実際に繰り返しやってみることによって身につくように、ヘクシスもまた、実際にやってみること *ἐνεργεῖν* から生まれてくる (EN. 1114a7-10)。したがって、若いころから習慣づけられること *ἐθίζεσθαι* が極めて重要な意味をもってくることになるのである (ibid. 1103b24-25)。また、『カテゴリー論』では、性質 *ποιόν* の事例としてヘクシスと状態 *διάθεσις* (配置) の二つが取り上げられ、「ヘクシスは、いっそう固定的で、いっそう長続きするものであることによって状態から異なっている」と言われ、知識 *ἐπιστήμη* やアレテーがそうしたヘクシスの具体例であるとされているが (Cat. 8b26-30)、こうしたことからすると、ヘクシスとは、実際に繰り返しやってみることで習慣づけられ、固定的、長期的に身についた (所有することになった) 性向であるということになるだろう。

では、こうしたヘクシスであるところの身体的アレテーを具体的にみていくことにしよう。

アリストテレスは、「健康」や「容貌の美しさ」といった個別的な身体的アレテーについては、それこそ、ほとんどの著作において言及しているといってもよいくらいであるが、しかし、最もまとまった形で論じているのは、『弁論術』においてである。その第1巻第5章では「幸福」が取り上げられており、その幸福の部分として、例の三分法による善に言及されるなか、先に挙げた五つの身体的アレテー、すなわち、健康 *ὑγίεια*、容姿の美しさ *κάλλος*、体力的強さ *ισχύς*、大柄な体格 *μέγεθος*、競技的能力 *δύναμις ἀγωνιστική* が列挙されているのである。

まず、身体的アレテー *σώματος ἀρετή* の第一は「健康 *ὑγίεια*」であるが、古代ギリシア人にとって、健康が幸福にとって不可欠なものであるという認

識は、いわば常識に属するものであった。日頃から「健康こそ、人にとって第一最善の財」とか、「人々に与えられる最大の幸、健康よ」とか、「健康なくして幸福なる者はなし」などと歌われていたというのが⁴⁴、ともあれ、アリストテレスによるここでの「健康」の規定は、「身体を使用しながらも無病 *ἀνσος* であること」(Rhet. 1361b3-4) というものである。そしてさらに、「人々が健康であると言われる場合、ヘロディコスが健康であったとされる意味で健康であることが多いが、これらの人々は人間の楽しみのすべてを、もしくはその大部分を控えているのであるから、健康だからといって彼らを幸福と思う者は誰一人としていないだろう」(ibid. 1361b4-6) とつけ加えている。

ここに名があげられているヘロディコス *Ἡρόδικος* は、セリュンブリアの人(紀元前420年頃)で、プラトンがギュムナスティケー(体育術)におけるソフィストと呼んでいる⁴⁵人物のことである。彼が提唱する方法は、健康のためには楽しみをはじめどんなことでも犠牲にし、ただただ厳格な養生法に従って生きるべし、というものであったが、アリストテレスは、身体を十分に活用するのでなければ、たとえ無病であったとしても意味がないとして、ヘロディコスの健康観に異議を唱えているのである。もっとも、こうした異議申し立ては、すでにプラトンによってもなされており、「ヘロディコスの養生法に従って生きるよりも、なすべき仕事をしながら健康を求め、そして身体がそれに耐えられないようになれば、速やかに死することで苦勞から逃れたほうがよい」といった趣旨のことが主張されている⁴⁶。「ただ生きる」のではなく、あくまでも「善く生きる」ことが大切とする点で、二人はまさにその見解を一にしているといえるのである。

つぎに「容姿の美しさ *κάλλος*」であるが、それは年齢に応じてそれぞれ異なっているとされている。若者の場合の「容姿の美しさ」は、競走 *δρόμος* や力 *βία* を競うための労苦 *πόνος* に耐え抜くだけの身体 *σῶμα* を持ち、しかも、競技を楽しもうとする人々の目にその姿が快く映るもの、とされている。このことから、アリストテレスは、生まれつきの力強さ *βία* と敏捷性 *τάχος* の素質を両方とも持ち合わせている五種競技の選手たち *οἱ πένταθλοι* が最も美しいという評価を下している。これに対し、壮年に達した人々の場合の美しさ

は、戦うための労苦に耐えられる身体を持ち、見た目によましいだけでなく、相手に畏怖を抱かせるようなものであるところにある、とされている。また、老年の場合のそれは、身体が、生きて行くうえで避けられない労苦には十分耐えられる一方、老齢に障害をもたらす原因を何一つ持っていないために苦痛がない *ἀλυπον*、というところにもとめられている (ibid. 1361b7-14)。

このようにみてくると、アリストテレスのいう「容姿の美しさ」は、見た目もさることながら、それ以上に、運動訓練の結果もたらされる「機能美」に重点が置かれているといえるだろう。

第三は、「体力的強さ *ισχύς*」であるが、これについては、「他のものを思い通りに動かすことのできる能力 *δύναμις*」と規定されている。ただ、他を動かすに当たっては、必ず、引くか、押すか、持ち上げるか、締めつけるか、或いは押し潰すかしなければならないことになるが、それゆえ、力強い者 *ὁ ισχυρός* というのは、これらのすべてか、またはそのいくつかにおいて力強い者のことである、としている (Rhet. 1361b15-18)。また、『ニコマコス倫理学』においても、アレテーの育成に関する論議のなかで「体力的強さ *ισχύς*」に言及されており、「体力的強さは、多くの栄養 *τροφή* を摂り、多くの労苦 *πόνος* に堪えることから生成してくる」 (EN. 1104a31-32) というように、その育成のポイントが語られている。

第四は、「大柄な体格 *μέγεθος*」である。このアレテーにおいて優っていることとは、背丈や厚みや幅広さにおいて多くの人々を凌駕しており、その大きさの程度が人並み外れて大きいこと、とされるのであるが、しかし、そのために運動 *κίνησις* が鈍くなるようなものであってはいけないと言われている (Rhet. 1361b18-21)。つまり、単に図体が大きいだけで運動能力の伴わないような体格は、身体的アレテーたりえないというのであるが、ここでも運動機能を重視する姿勢は明らかである。

最後の第五番目は、「競技的能力 *δύναμις ἀγωνιστική*」である。この身体的アレテーは、複合的なものであって、大柄な体格と体力的強さと敏捷性 *τάχος* とからなる、とされている。そして、両脚 *τὰ σκέλη* を一定の仕方で投げ出して素速く前方へ動かすことができる者は競走者 *ὁ δρομικός* であり、締めつけたり抑え込んだりする能力に長けた者はレスリング選手 *ὁ παλαιστικός*

であり、拳で打撃を加えることで相手を押しやることのできる者は拳闘家 *ὁ πυκτικός* であり、その両方において能力を有する者はパンクラティオン⁴⁷選手 *ὁ παγκρατιαστικός* であり、さらに、以上すべての運動に能力を発揮できる者が五種競技⁴⁸選手 *ὁ πένταθλος* である、と言われている (ibid. 1361b21-26)。

このように、アリストテレスは、身体的アレテーとして以上の五つをあげているのであるが、総じていえることは、身体の働き *ἔργον* としての運動機能が重要視されていることである。ただ、このようなアレテーの列挙は彼の創始になるものではない。プラトンもまた、最後の大著である『法律』において、「容姿の美しさ *καλόν*」、「体力的強さ *ἰσχυρόν*」、「敏捷さ *τάχον*」、「大柄な体格 *μέγα*」、「健康 *ὑγιεινόν*」の五つを身体的な善として列挙しているのである⁴⁹。このうち、「敏捷性」については、アリストテレスに、直接、あげられてはいないけれども、しかし、「容姿の美しさ」や「競技的能力」における要素として取り上げられていたのであるから、実質上の違いはないといっていいただろう。こうしてみると、当時のいわば一般常識として、身体的アレテーというときにこうした内容が具体的に連想されてくる、といった状況があったのかもしれない⁵⁰。

ところで、アリストテレスは、以上の身体的アレテーのうちの三つについて、つぎのような注目すべき発言をしている。

健康の原因は技術であるが、容姿の美しさや大柄な体格は、自然（の生まれ）が原因をなしている *ὑγιείας μὲν γὰρ τέχνη αἰτία, κάλλους δὲ καὶ μεγέθους φύσις* (Rhet. 1362a4-5)。

また、「生まれの善さ *εὐγένεια* とか容姿の美しさ *κάλλος* といった善なるものを生まれながらにして *φύσει* 持っているひとたち」 (ibid. 1387a14-15) といったいい方もなされているのであるが、要するに、身体的アレテーの原因として、技術のみならず、自然にも言及されているのである。

健康については、「（病人が）健康になることを願望しただけでは健康に

はなれない」（『エウデモス倫理学』1237b21-22）と言われていることから明らかなように、それが技術的に獲得されなければならない身体的アレテーであることは自明であるといっていよい。しかし、「容姿の美しさ」と「大柄な体格」については、「自然（の生まれ）」が原因であると言われているのである。ということは、これらの身体的アレテーに対して技術の関わる余地はない、ということになるのだろうか。もしそうであるなら、身体的アレテーの育成に技術的関わりを不可欠とするわれわれの想定は、根底から崩れ去ることになってしまうだろう。

確かに、「容姿の美しさ」や「大柄な体格」を獲得するには、後天的、技術的な働きかけだけではいかんともしがたく、なんといっても（遺伝的）素質が重要なファクターとなることについては認めざるを得ないだろう。その意味では、まさに「自然（の生まれ）」が原因者であるといっていよい。しかし、ただ素質のみでこれに磨きをかけないのであれば、上にみたような、さまざまな運動を的確にこなす際に立ち現れてくる「機能美」をもつことはできないであろうし、運動能力に欠けた図体が大きいだけの体格、といったことにもなりかねない。単なる素質のみによっては機能的な身体的アレテーたりえないのであって、やはり、それらの育成には技術という人為的契機が不可欠となってくるのである。つまり、生まれながらの素質も、技術的働きかけがあってはじめて、その可能性が顕現化されることになる、と言えるのである。

このように考えてくると、あらゆる身体的アレテーは、技術的契機が「自然のやり残したことを完成」させることで、自然的ソーマのうちに後天的に生成してくるもの、というメカニズムが見えてくることになる。つまり、身体的アレテーというヘクシスにおいて、技術という人為的契機は、まさに自然的ソーマとの接点をもちうるようになってくるのである。では、自然的ソーマに潜在する身体的アレテーを、現実のヘクシスとして生成させる技術は、いったい、どのような機序によってそのことを実現するのであろうか。それにはまず、技術そのものについての検討が必要となるだろう。

第二節 制作原理としての技術

ー プシューケーにおけるアレテーとしての技術

アリストテレスにおける技術（テクネー）概念を理解しようとするとき、外してはならない重要なポイントがあるように思われる。それは、「技術（テクネー）」というものが、徹頭徹尾、人間における知的能力のひとつとして了解されている、ということである。

極度に「科学技術」の発達した世界に生きるわれわれにとって、技術は極めて身近なものであり、それこそ、日常の隅々にまで浸透してきているものといってよい。ただ、われわれが見知っている（と思いなす）技術なるものの内実について反省してみるなら、さまざまな先端的技術によって生産される多種多量の製品、つまり技術的所産についてのイメージをもってしまうことが圧倒的なのではないか。

われわれは、現代技術が次々に産み出す、機能的で美しくしかも便利な製品そのものに目を奪われ、それらを産み出した当の技術自体に思いをめぐらすことなど、ほとんど、ないといっていい。いつのまにか技術を物化してしまい、「技術＝便利な製品」という等式に捕らわれてしまっているのが、現代のわれわれなのである。こうした状況は、現代に特徴的な疎外状況の一つといえるのであるが、アリストテレスの技術論は、このような技術をめぐる現代通念を中和するのに、大いに役立つことになるだろう。その要諦は、「技術とは技術知である」とする命題にある。彼の技術論は、あくまでも人間知性論として展開されているのである。

さて、アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』第6巻において⁵¹、その育成のためには「教育訓練 διδασκαλία に負うところがきわめて大きい」（1103a15）と言われていた「思考的な διανοητική アレテー」について、主題的に論じている。まず、ロゴスの有無によるプシューケーの二分法が提示され⁵²、「ここではロゴスをもつ部分 τὸ λόγον ἔχον を取り上げる」として、それを

さらに、①「存在するもののうち、他ではありえない $\mu\eta\ \epsilon\upsilon\delta\epsilon\chi\omicron\upsilon\tau\alpha\iota\ \alpha\lambda\lambda\omega\varsigma\ \epsilon\chi\epsilon\iota\upsilon$ 原理をもつものを考究するのに用いる部分」と、②「他でもありうるもの $\tau\alpha\ \epsilon\upsilon\delta\epsilon\chi\omicron\mu\epsilon\upsilon\alpha$ を考究するのに用いる部分」とに二分する。そして、前者を「学問認識をする部分 $\tau\omicron\ \epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\omicron\nu\iota\kappa\omicron\nu$ 」、後者を「分別（推論）をめぐらす部分 $\tau\omicron\ \lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\iota\kappa\omicron\nu$ 」と呼ぶのである（EN. 1139a4-12）。

「他ではありえない」および「他でもありうる」という存在様態にかかわる差異性が、ここでも重要な区分原理として援用されているが、プシューケーにおける「ロゴスをもつ部分」を「理性 $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ 」に置き換えたとき、前者は「理論理性」、後者は「実践理性」ということになるだろう。

アリストテレスはまた、「思案すること $\beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ 」と「分別をめぐらすこと $\lambda\omicron\gamma\iota\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ 」とは同一であるとし、「他ではありえないことについて思案をめぐらす人はいない（したがって、分別をめぐらすこともない）」と述べることで（ibid. 1139a12-14）、これらが「実践理性」の働きに限定されるものであることを明示する。また、思考 $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ が、例の ①観想的（ $\theta\epsilon\omega\rho\eta\tau\iota\kappa\eta$ 理論的）、②行為的（ $\pi\rho\alpha\kappa\tau\iota\kappa\eta$ 実践的）、③制作的（ $\pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\eta$ 創作的）とに三分され、そのうえで、観想的（理論的）思考における良否 $\tau\omicron\ \epsilon\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\kappa\omega\varsigma$ は真偽 $\tau\alpha\ \lambda\eta\theta\epsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ であり、行為的（実践的）な知性の場合は「まっとうな（正しい）欲求 $\omicron\rho\theta\eta\ \omicron\rho\epsilon\iota\varsigma$ 」に見合うような真理認識 $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ でなければならない、としている（ibid. 1139a27-31）。

こうした検討を踏まえて、プシューケーにおける二つの思惟的な $\nu\omicron\eta\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ 部分の働き $\epsilon\rho\gamma\omicron\nu$ によって生まれるものはいずれも真理認識である、と結論づけられるのであるが（ibid. 1139b12）、彼は、こうした両部分のアレテーについて、もう一度、論じていくことにしようと前置きしつつ、「われわれのプシューケーがそれにより、肯定したり否定したりしながら真を認識する $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ ところのもの」として、次の五つのアレテーを提示する。すなわち、①技術 $\tau\epsilon\chi\eta\eta$ 、②学問 $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$ 、③思慮 $\phi\rho\omicron\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ 、④知恵 $\sigma\omicron\phi\iota\alpha$ 、⑤理性 $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ （直知）の五つである（ibid. 1139b15-17）。

彼は、わざわざ「いまは精確に論ずるべきであり、類似性 $\omicron\mu\omicron\iota\omicron\tau\eta\varsigma$ によって論を進めてはならない」（ibid. 1139b19）と断りを入れた上で考察を進めるのであるが、そのような論議のなか、技術（テクネー）については次のよ

うに言われている。

制作されるもの ποιητόν も行為されるもの πρακτόν も「他でありうるもの」の一つである。だが、制作 ποίησιςと行為 πράξιςは異なる。・・・したがって、ロゴスを伴う μετὰ λόγου 行為的なヘクシς ἐξις πρακτική とロゴスを伴う制作的なヘクシς ἐξις ποιητική も異なる。また、それらは一方が他方に含まれることもない。すなわち、行為が制作の一つでも、制作が行為の一つでもない。また、建築術は技術の一つであり、かつ、ロゴスを伴う制作的なヘクシςであることを本質とするものの一種なのであるから、また、ロゴスを伴う制作的なヘクシςではないようないかなる技術もなく、技術でないようないかなるそのようなヘクシςもないのだから、技術は真なるロゴスを伴う制作的なヘクシς ἐξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική と同一であることになろう (EN. 1140a1-10)。

この記述には、技術を規定するうえでのいくつかのポイントが示されている。まずは、制作 ποίησιςと行為 πράξιςとの峻別である。両者とも「他でありうるもの」を対象とする点では共通しているが、しかし、「精確に論ずること」を旨とするなら、両者は、一方が他方を含むといった包摂関係の成り立たない「離隔概念 disparate concept (異類概念)」であるとされるのである。

ただここでは、両者の違いについての具体的考察は、一切、なされていない⁵³。一応の区別については、1140b6-7 においてなされており、そこでは「制作には制作(活動)と異なる目的 τέλος (技術的所産)があるが、行為にはそのような目的はなく、良い行為はそれ自体行為の目的である」と言われている。つまり、両概念における区分原理が「目的」におかれ、技術がそれによって産み出される他在としての制作品の生成をめざすのに対し、行為は自らのよい行為それ自体が目的である、とする点において概念上の差異化がはかられているのである。

第二のポイントは、技術が「制作的なヘクシς」として規定されているこ

とである。制作的 *ποιητική* ということは、技術が「何かを作り出すこと」、つまり「生成」にかかわるものであることを意味する。しかも、「ヘクシス」なのであるから、うまれながらにして保持されているようなものでなく、後天的な訓練によって獲得される性質のものであることを意味している。「ひとは家を建てることによって、建築師となり、琴を弾くことによって、琴弾きとなる」(EN.1103a33-34) ことができるのである。

第三のポイントは、「真なるロゴスを伴なう *μετὰ λόγου ἀληθοῦς*」という規定句が意味するところの具体的内容である。加藤は、「ロゴスにかなった *κατὰ λόγον* (加藤訳：分別にかなった、分別にしたがった)」という規定句と、「ロゴスを伴なう *μετὰ λόγου* (加藤訳：分別の働きを伴なう)」という規定句との意味上の相違について、つぎのような注釈をしている。すなわち、前者に関しては、自らのうちにロゴスをもつものではないが、ロゴスの命令には従うことができるという意味で「ロゴスをもつ *λόγον ἔχειν*」もの⁵⁴について言われるのに対し、後者に関しては、第一義的に「ロゴスをもつ」と言われるもの、すなわち、プシューケーにおける思惟的(理性的)な部分についてのみ言われうることで、前者は「人柄としてのアレテー」であり、後者は「思考の働きとしてのアレテー」である、というのである⁵⁵。

この解釈に基づくなら、「ロゴスを伴なう *μετὰ λόγου*」ということ自体において、すでに理性的な思惟が行使されていることになってくる。したがって、「真なる」という限定詞も、「他でありうるもの」にかかわる「ロゴスをめぐらす働き *λογισμός*」における「真」であって、技術が求める目的を実現すべく設定される手段の適合性如何(つまり、設定目標どおりに実現できる手段であれば「真」、実現できないような手段であれば「偽」)にかかわるものと考えられるのである⁵⁶。

「真なるロゴスを伴なう制作的なヘクシス」という技術規定が意味するところは、以上のようなことであると考えられるが、アリストテレスは、さらに次のように述べている。

すべての技術は生成 *γένεσις*にかかわる。すなわち、技術知を働かすこ

と τεχνάζειν とは、あることもないことも εἶναι καὶ μὴ εἶναι ありうるもの、さらに、そのものの生成の始動因 ἀρχή がこれを作りだすひとのうちにあって、当の作りだされるもののうちには存在しないもの、このようなもののうちの或るものをどうしたら作りだせるかを考究する θεωρεῖν ということである。すなわち、技術は必然により ἐξ ἀνάγκης 存在し生成するものにも、自然により κατὰ φύσιν 存在し生成するものにもかかわらない。なぜなら、これらはそのもの自体のうちにその生成の始まりをもつからである (EN. 1140a10-16)。

ここでは、技術が生成にかかわるものではあるが、それ自体のうちに生成の始動因をもつ自然物とは異なり、生成の始動因（原理）が、当の作り出されるもののうちにはなくて、作り出すもののうちあるという点に基本的特質が求められている。

つまり、技術的な生成の場合には、例えば、「医者が患者において健康を作り出す」、「建築家が家を建てる」、「彫刻家がヘルメス像を制作する」といったように、生成（制作）するものと生成（制作）されるものとは、常に互いに「他在的」であって、いわば、生成（制作）過程における原因と結果とが、実体的に別個のものとして離在しているのである⁵⁷。また、あらかじめ生成されるものの細部にいたるまで決定されている（ヒトがヒトを生む）自然的生成の場合とはちがって、技術的な所産の場合には、技術者が作りだそうとするものについてのイメージをどのように概念（形相）化するかによって、さまざまな形態における制作が可能となる。その意味で、技術的生成過程は「他でもありうる」ことを本質とするのであるが、この規定性のゆえにまた、技術は、「他ではありえない」必然存在や自然存在には関わり得ないことにもなってくるのである。

以上、「厳密な言葉遣いをする事 ἀκριβολογεῖσθαι」(EN. 1139b19) による「技術（テクネー）」の概念分析は、主として二つの側面からなされていると見ていいだろう。第一は、「行為」との対比から導き出されるもので、技術は、「他でもありうる」ことにかかわる点で行為と共通性をもつも

の、到達せんとする目的（テロス）の「外在的」（技術の場合）か「内在的」（行為の場合）かによって概念的に峻別されることになる。第二の側面は、「自然」との対比によって導かれるものであるが、両者は、何ものかの「生成」にかかわるという点においては共通性を有するものの、その原因（アルケー）が「外在的」（技術の場合）か内在的（自然の場合）かによって、明白な概念上の区別がなされることになる。

このようにみてくると、「真なるロゴスを伴う制作的なヘクシス」という規定があたえられた技術という知的アレテーは、その始まり（アルケー）においても、終り（テロス）においても、いわば常に他者性を帯びたものであることが明らかになってくる。このことは、のちにみるように、技術概念における「関係性」という本質属性と密接にかかわってのことだと思われるが、ここでは、アリストテレスによって指摘されている、技術にかかわる奇妙な特性についてふれておくことにしたい。

アリストテレスは、行為論を展開するなかで、「技術においては、故意に（意図的に）誤りをおかすことのできるひとの方が望ましい ἐν τέχνῃ ὁ ἐκὼν ἀμαρτάνων αἰρετώτερος」(EN. 1140b22-23) という主張を、さりげなく差し挟み、さらに「他でありえないものについてであれ、他でありうるものについてであれ、それを用いてわれわれが（つねに）真を得ることができて虚偽に陥ることのけっしてないものは、学問と思慮と知恵と直観である」(EN. 1141a3-5) として、五つの思考的アレテーのうち、唯一、技術のみを「常に真を得て虚偽に陥ることのない」ものから除去してしまっているのである。いったい、これはどういうことなのであろうか。

この箇所に対する諸家の注釈によると⁵⁸、明らかにプラトンの『小ピピアス』において展開されている「ソクラテスのパラドクス」を意識したものであるという。ソクラテスは、ヒippiアスを相手とする対話において、「意図的に過ちを犯す者と、心ならずもそうしてしまう者と、どちらがより優れているか」という問題を提起するのであるが、彼が展開する議論は、まず、走者 δρομεύς やレスラー παλαιστής の場合を例に持ち出し、「身体（ソーマ）の面でより優れている者は、強い体力 τὰ ἰσχυρά が必要なことも弱い体力 τὰ ἀσθενήで事足りることも、故意になすことができる」がゆえにより優れ

ているという主張を認めさせた上で、さらに「技術 τέχνη と知識 ἐπιστήμη にかかわるすべての領域においても、より優れているプシューケーというものは、故意に悪しき行為や醜い行為をなし、故意に過つプシューケーであって、心ならずもそうするほかないプシューケーは、より劣ったものである」とするものなのである⁵⁹。

こうしたソクラテス的パラドクスを念頭におけば、先の「技術においては、故意に（意図的に）誤りをおかすことのできるひとの方が望ましい」という奇妙な主張は、より高度な技量を持てば持つほど、より自在なことができるようになるがゆえに、技術としてはより優れたレベルにあるのだ、いうことを逆説的に述べているといえるのかもしれない。もし、そうであるなら、技術は、故意に過つこともできるのであるから、「常に真である」ことから除外されなければならないことになるのは当然だ、ということになる⁶⁰。

しかし、技術という思考的アレテーに特異なこうした逆説性は、ただ単に消極的な評価にのみ結びつかなければならないものなのだろうか。むしろ、この点にこそ、技術の技術たる秘密が隠されているとも考えられるのではないか。『詩学 Ars Poetica』にみえる以下の言葉は、以上の問題に関連づけるとき、非常に興味深いものとなってくる。

詩作の技術 ποιητική における正しさ ὀρθότης は、政治の技術 πολιτική における正しさと同じではないし、また他のいかなる技術における正しさとも同じではない。詩作の技術そのものにおける誤り ἁμαρτία は、二つの種類がある。その一つはその本質にかかわる誤りであり、もう一つは付随的な誤りである。すなわち、もし作者がものごとを正しい仕方で再現すること μιμήσασθαι を意図して力の不足から再現に失敗するなら、その誤りは詩作の技術に属する。しかし、もし作者がものごとを正しくない仕方で再現しようとするなら一たとえば走る馬が両方の右足を同時に前へ出しているのを描くなど—あるいはそれぞれの技術について、たとえば医学やそのほかどのような技術についてであれ、誤りを犯すなら、それは詩作の技術そのものにかかわる誤りではない⁶¹ (Poet. 1460b13-21)。

詩作にあっては、明白な再現意図があり表現上の必要性があるならば、たとえ馬が両方の右脚を同時に前に出すといった現実にはありえない状況でも、今日にいうところのいわゆる芸術的必然によって許される、と、アリストテレスは主張しているのである。現実そのままではなく、現実を超えたところでの再現がなされる場合、現実を基準におくかぎり、当然のことながら「誤り（偽）」ということにならざるを得ないだろう。しかし、詩作という技術（芸術）における正しさの基準は、例えば、現実の事柄をこととする政治術における正しさの基準とは異ならなければならないというのである。つまり、ここには、「偽」そのものを自らに許容することこそが、芸術を芸術たらしめる本質的契機であるとする認識が、あきらかに現在しているのである。

このように考えてくると、技術に関する、一見、奇妙にみえた先の特異性も、むしろ、技術のみがもちうる積極的な特性であるとみなしうるようになってくる。詩作にかぎらず、弁論、絵画、彫刻、音楽などなど、こうした技術（芸術）はすべて、現実の単純な反映的模写のみによって成立するものではない。これらの知的営為は、現実を基準とすればあきらかに「偽」であるところの、現実自体を超えた何ものかに敢えて挑戦し、そこに表現を獲得することによって、はじめて自らの存在理由をもつことができる、といえるのである。

二 行為と運動、そして制作

前項では、思考的アレテーとしての技術について、概念上の特性、および、「偽」を自らに許容するといった特異な性格についてみてきたが、本項では、身体性にとって不可欠であるところの「行為」との関連を、さらに検討してみることしよう。

「行為 $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$, $\pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu$ 」と言われるものは、例えば『ニコマコス倫理学』第1巻において、実践学のひとつである「政治術 $\pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\eta$ 」が「美しい行為 $\tau\alpha\ \kappa\alpha\lambda\acute{\alpha}$ や正しい行為 $\tau\alpha\ \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\alpha$ を考察の対象とする」（EN. 1094b14-15）と言われたり、「政治術の目的は認識 $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ ではなくて行為 $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ （実践）であるから、実生活上のさまざまな行為に無経験な若者は、この講義の聴講

者としては相応しくない」(ibid. 1095a2-6)と言われたりしていることからわかるように、アリストテレスにあって、「人間のこともにかかわる哲学 ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία」(ibid. 1181b15)が扱うべき重要なテーマのひとつとなっている。

ただ、この「行為(プラークシス)」という言葉自体は、人間以外の動物に対しても用いられていて⁶²、例えば、『動物部分論』では、「まずすべての動物のプラークシスについて、共通なそれ、類的なそれ、種的なそれとを述べなければならない」(PA. 645b20-22)と前置きされた上で、発生 γένεσις、生長 αὔξησις、交尾 ὄχρεια、覚醒 ἐγρήγορσις、睡眠 ὕπνος、進行 πορεία(歩行)などがその具体例としてあげられているのである(ibid. 645b33-34)。

しかし、実際に、プラークシスが検討される際には、「(人間をも含む)動物が動くこと κινεῖσθαι や行為すること πράττειν に駆り立てられるのは、感覚 αἰσθησις とか表象 φαντασία とか思惟 νόησις によって惹き起こされる欲求 ὁρεῖσις を運動の最終原因とするものであって、行為しようとするものは、欲望 ἐπιθυμία か衝動 θυμός、あるいは欲求か願望 βούλησις によるかして為したり行為したりする」(『動物運動論』701a33-b1)とされているように、何らかのプシューケーの働きを起動因とする結果としての「行為」(もしくは「運動」)という連関のもとで考察されているのである。

つまり、「行為」は単なる客観的な物理運動なのではなく、生命活動をしている諸動物に固有の、プシューケーの働きによって惹起された身体的側面における運動事象として、つまり、プシューケーとソーマとの相関による運動事象として把握されているのである。別のいい方をすれば、「行為というものは、常に、目的 τὸ οὐ ἔνεκα と手段 τὸ τοῦτου ἔνεκα との二つがあつて為される」(『天体論』292b6-7)ということになるが、行為が成立するためには、そのための目的と手段とについて、あらかじめ何らかの算段が為されていなければならないのである。そして、「善い」とか「正しい」とか「美しい」とかが問われることになる人間的な行為の場合には⁶³、その起動因としてのプシューケーのアレテーが「思慮 φρόνησις」と呼ばれて、「倫理学」での主要な考察対象のひとつになっていることは、周知のことであろう。

ただ、身体論を主題とする本稿では、行為におけるプシューケー的側面で

ある「プロネーシス」ではなく、ソーマ的側面である「運動（キーネーシス）」に焦点を合わせて考察をすすめることにしたい。行為（プラークシス）と運動（キーネーシス）とは、概念上、どのような関係のもとにあるものとして考えられているのだろうか。

まず、「行為は運動である」とする直接的な言述であるが、その何例かを『エウデモス倫理学 Ethica Eudemia』において見いだすことができる。たとえば、「連続的で不可分なものにおいては超過と不足と中間とがある」といった議論をするなか、そうしたことは「体育術 γυμναστική においても医術 ιατρική においても建築術においても航海術においても、また学問的であれ非学問的であれ技術的であれ非技術的であれ、如何なる種類の行為 πρᾶξις においてもそうである」としたうえで、「なぜならば、運動は連続的であり、行為は運動だからである」と結論づけている例がそうである（EE. 1220b21-27）。ここに登場する、体育術⁶⁴や医術や建築術などは、何ものか作りだす「制作」にかかわる技術（テクネー）であるが、この箇所での論理構成は、これらのテクネーが「行為として」⁶⁵遂行される場合、そこには「超過と不足と中間」とをもちうる連続性が生来してくることになり、その連続性において運動という規定性が行為に述語づけられる、というようになっていると思われる。

また、もっと単刀直入に「行為＝運動」であると述べられている箇所としては、「人間は何らかの運動の端緒である。というのは、行為は運動である ἡ πρᾶξις κίνησις からである」（EE. 1222b28-29）といった言及を見いだすことができる。以上のような用例からすれば、人間における行為が、ともあれ「運動」として把握され得るものであることを物語っていようが、しかし、問題は、単純に「行為＝運動」という等式が成り立つのか、ということである。というのも、もしそうなら、運動を本質契機として定義されているすべての自然物もまた「行為」しうることになってきてしまうからである。しかし、行為は、少なくともプシューケーとの連関性において成り立つものであった。とすれば、「行為＝運動」等式をそのまま認めるわけにはいかないことになってくる。アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』のなかで、行為と運動とに関連して次のように述べている。

行為 $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ の始まりは選択 $\pi\rho\omicron\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\iota\varsigma$ であるが——もつとも、それは、運動 $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ がそこから始まる始まりであり、運動がそれを目ざして始まる始まりではない——選択の始まりは、欲求 $\omicron\rho\epsilon\chi\iota\varsigma$ と、何ものかを目ざして働く分別 $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ である。選択が理性 $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ 、すなわち、思考の働き $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ を欠いても、人柄 $\eta\theta\omicron\varsigma$ としての性向 $\epsilon\chi\epsilon\iota\varsigma$ を欠いてもありえないのはこのゆえである。すなわち、良い行為 $\epsilon\upsilon\pi\rho\alpha\chi\acute{\iota}\alpha$ 、つまり、行為における良さとその反対は思考の働きと人柄を欠いてはありえないのである。思考の働きそのものは何も動かさない。ただ、それが何ものか（目的）を目ざして、行為のために働く時、動かす $\kappa\iota\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ (EN. 1139a31-36)。

まず、行為の始まりとされている「選択 $\pi\rho\omicron\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\iota\varsigma$ 」についてであるが、「選択はもつとも優れた意味でアレテーにそなわる働きであり、それは、人柄を判定する規準としては行為にまさる適切なもの」(EN. 1111b5-6)と言われるように、行為にも増して人柄の判定基準たりうるアレテーの働きとされているものである⁶⁶。この「プロアイレシス」という用語には、すでに「予め選び出すこと」といった意味内容が含まれており、「ロゴスをもたないものども $\tau\alpha\ \acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\alpha$ には分け与えられていない」(ibid. 1111b12-13)と言われていることから明らかなように、人間のみがもちうるアレテーの働きである⁶⁷。

こうした「選択」の働きによって「行為」が始まることになるわけであるが、その際、それが「運動がそこから始まる始まりであって、運動がそれを目ざして始まる始まりではない」と言われているのは、まずは、選択が始まりに係わるもので終り（目的）に係わるものでないということへの但し書きであり、もう一方では、行為の開始が運動過程に入ることでもある、ということの意味している。つまり、選択を支える理性や思考の働き自体は、何ものをも直接（物理的に）動かすことはできないが、行為を開始させるときに、いわば間接的に身体を動かすことになる、というのである。つまり、選択に基づいて何かを目指す行為が開始されるとき、身体の運動は、行為が実現しようとしていることのための手段として位置づけられることになってくるの

である。つぎの事例は、このことについて、より直截的に述べられているといえるだろう。

（嵐の際の積荷の投棄のような）種類の行為は、本意 ἐκούσιον と不本意 ἀκούσιον の混りあったものであるが、どちらかといえば、本意からの行為に近いように思われる。というのは、その行為は、それが現に行なわれている際には望ましいものであり、行為 πράξις の目ざす目的 τέλος はその場その場に応じて定まるものだからである。したがって、「本意」と「不本意」という言葉についても、ひとはこれを、行為が現に行なわれている時点に関係づけて用いなければならない。したがって、（積荷を投棄する時）ひとはこれを本意からするのである。なぜなら、そのような種類の行為において、道具 τὰ ὀργανικά としての（身体の）部分を動かす運動の始まり ἡ ἀρχὴ τοῦ κινεῖν はそのひと自身のうちにあるからである（EN. 1110a11-17）。

ここでの文脈は、嵐の際、船の積み荷を投棄せざるを得ないような状況に立ち至ったとき、積荷の投棄という行為は、はたして「本意」からのものか「不本意」からのものかを論ずるところであるが、ここには、われわれの関心事である行為と身体性との関連が、かなり明確な形で述べられている。つまり、「人命を救うために積み荷を投棄する」というのは「行為」なのであるが、実際に積み荷を投棄するには、身体を道具として動かさなければならなくなる。この「投棄」のための、道具としての身体の動きが、運動（キネーシス）である、というのである。

このようにみてくると、行為と運動との概念上の区分がかなり明確になってきたといえるだろう。選択的な意図に基づいて何かを成し遂げようとすることは「行為（プラークシス）」であるが、その実現過程における道具あるいは手段として位置づくことになる身体的側面が「運動（キネーシス）」である、ということになってくるのである。

この概念上の区別は、実際の制作過程を具体的に検討する際、ふたたび考

察されることになるが⁶⁸、ここでは、「行為」と「制作」との関連について、いま一度、みておくことにしよう。

前項において、技術概念を検討した際、制作と行為との区別について、とりあえず「制作 ποιήσεις には制作（活動）と異なる目的 τέλος（技術的所産）があるが、行為にはそのような目的はなく、良い行為はそれ自体行為の目的である」（EN. 1140b6-7）と言われている箇所の引用によって示しておいたが、ここでの両者の概念的区分、すなわち、制作には制作物という他在としての目的があるのに対し、行為にはそういった他在的目的は存在せず、善き行為それ自体が目的であるとする区分は、それなりに明確なものと言えるだろう。

また、つぎのようにも言われている。すなわち：技術によって生成（制作）されるものには、そのものの善さが、作りだされたもの自体のうちに含まれているので、そのものが或る一定のあり方のものになりさえすればよい、しかし、行為の場合には、そのもの自体として或る一定のあり方でありさえすれば、正しい仕方、あるいは、節制のある仕方で行なわれているということにはならないのであって、正しい仕方、節制ある仕方で行なわれていると言えるためには、①自分のすることを知っていること、②そのもの自体のゆえに選択していること、③確固とした動揺しない態度でおこなうこと、という三条件を満たさねばならず、①の「知っていること」を除けば、そこに技術との共通性はない・・・、といった議論である（EN. 1105a26-b2）。

ここでの論議は、「善さ」あるいは「正しさ」といった価値的契機が係わっているものであるが、基本的な論点については先のものと同じであるといつてよい。すなわち、技術的制作の場合の善さは、あくまでも作り出された制作物の出来映えの如何にかかわる問題であって、制作過程における作者の手の動かし方や姿勢が美しいといったことは考慮の外であるし、また、人柄の善さ云々といったことも、かりに出来上がった作品が話にもならないレベルのものであれば、何の意味も持たないことになるだろう⁶⁹。制作の場合には、ただ、作品の出来映え如何が、問われることになるのである。

一方、行為の場合には、ただ外見上において、「正しく」「節制ある」ようにみえるだけでは不十分で、①自覚、②自体的選択、③確信的態度といっ

た、行為者そのひとにおける心的条件が満たされていなければならないのであって、「善さ」という価値基準が外部に求められることはなく、あくまでも行為者自身に内在する心性に基準が求められているのである。

また、「道具（オルガノン）」をめぐる議論によっても制作と行為とが区別されている。

すなわち：一般に道具と言われているものは、物を作る ποιητικόν ための道具であるが、所有物 κτήμα は行ないを為す πρακτικόν ためのものである；例えば、梭という道具からはその使用のほかに、梭とは何か別なものが制作品として生じてくるのであるが、しかし、衣服やベッドといった所有物の場合には、ただその使用 χρῆσιςがあるだけである；つまり、制作と行為とは種において εἶδει 異なっているものであるから、両者いずれも道具を必要とするにせよ、必然にそれらの道具もまた異なっていなければならない；生活 βίος は行為であって、制作ではない・・・、といった内容のものであるが（『政治学』1254a1-7）、ここでも、その「道具」を介して、他に何かそれとは別の制作物が作り出されるのか、あるいは、単にその使用のみがあるだけなのか、という点に区分原理が求められている。

このようにみえてくると、行為と制作との概念上の区分は、「種において εἶδει 異なる」ものとして、それなりにきちんと確保されていることになる。しかし、両者をこのように明確な概念上の区別によって捉えることは、あくまでも、「厳密な言葉遣いをする事 ἀκριβολογεῖσθαι」(EN. 1139b19) という条件下でのことであって、両概念が、常に、互いに共通性をもたない「離隔概念」として把握されているかといえは、そうとも言い切れないのである。というのも、「τὸ ποιεῖν（制作すること）」という言葉自体がかなり多義性を帯びていて、無生物や手などに対する述語として用いられることもあれば、「不正なことをする ποιεῖ τὰ ἄδικοα」といった場合のように、正、不正といった行為的な事象に係わる場合にも用いられることがあるからである（EN. 1136b29-31）。

ただし、本節でのわれわれの関心は、制作原理としてのテクネー（技術知）の概念的な把握にあるのだから、やはり、より厳密性を求めて議論を進めるべきであろう。次なる課題は、プシューケーにおける思考的アレテーとして

のテクネーが、いかにして、自らとは別の他在としての制作物を作り出しうることになるのか、そのメカニズムについて考察することである。

三 技術的制作過程

本章第一節第一項において、人間的ソーマの自然的生成について、アリストテレスの述べるところを考察したが、その際、技術的生成が自然的生成を理解する上でのモデルとしてたびたび援用されているのをみた。ここでは、その当の技術的生成自体を考察の対象とするわけであるが、まずは、確認の意味もこめて、生成の原因、および生成に関する一般定式についてみておくことにしよう。アリストテレスは、『形而上学』において、つぎのように述べている。

A：生成するもの *γινόμενον* のうち、或るものは自然 *φύσις* により、或るものは技術 *τέχνη* により、或るものは自己偶発 *αὐτόματον* によって生成する。そして、これらすべての生成するものは、或るものによって、或るものから、そして或るものに *ὑπό τινος καὶ ἐκ τινος καὶ τί* である。けだし、ここに私が「或るものに」といったこの「或るもの」は、いずれのカテゴリーに属するものでもかまわない、すなわち、或るこれ（実体）になることでも、或る性質になる（変化する）ことでも、或る量になる（増減することでも、あるいは或る場所へ（移動する）でもかまわない（Meta. 1032a 12-15）。

また、同じく『形而上学』における他の箇所でもつぎのように言われている。

B：およそ凡てのものは、或るものが、或るものによって、或るものへ *τὶ καὶ ὑπό τινος καὶ εἰς τι* と転化する *μεταβάλλειν* のであるが、これらのうち、「或るものによって」のこの或るものは第一の動かすもの、「或るものが」のそれは質料、そして「或るものへ」のそれは形相である。・・・

また、各々の実体は、自然的な実体であれ、そのほかの実体であれ、それぞれそれと同名同義のものから生成する γίγνεσθαι ということがある。ただし、事物の生成するのは、技術によるか、自然によるか、偶運 τύχη によるか、自己偶発によるかであるが、そのうち、技術は、他のもののうちにある原理（始動因）であり、自然は、それ自らのうちにある原理であり（すなわち、人間は人間を生む）、そして、残りの二つの原因は、それぞれ（技術または自然）の欠除態 στέρησις である（Meta. 1069b36-1070a9）。

ここに引用したA、Bそれぞれには、生成の原因に関することと生成の一般定式とについて、かなり共通する内容のことが記述されている。

まず、生成原因に関することであるが、自然と技術についてはA、Bともに共通して取り上げられており、われわれも、すでにこの両者の違いに関する検討を終えているので⁷⁰、ここではさて措くことにするが、新たに生成の原因として登場してきているのは、AおよびBにおける「自己偶発」、Bにおける「偶運」である。自然や技術の欠如態とされるこれらの生成原因は、われわれの技術的生成（制作）と、具体的にはどんな関わりをもつことになるのか、あるいは、ならないのか。

この問題は、のちに検討することになるけれども、ここでは、『自然学』における記述をもとに、両概念について予備的にふれておくことにしたい。まず、「偶運」であるが、この用語に対しては、「選択 προαίρεσις による目的的なことがらにおける付帯的な原因」（197a5-6）といった規定が与えられ、とくに人間によって「行為されることがら τὰ πρακτά」（197b3）に限定して言われる、とされている⁷¹。これに対し、「自己偶発」は、「より包括的 ἐπὶ πλείον」（197a36）で「動物にも無生物にも」（197b14-15）認められるものであって、たとえば、石が落ちて人にあたったというような、「自然によって φύσει 生成するものごとにおいて、自然に反して παρὰ φύσιν 生成してしまったような場合」（197b33-34）について言われる、とされる。アリストテレスは、両者とも、原因論的には「始動因」に属するが、しかし、付帯的な原因であるがゆえに、自体的原因である「理性」や「自然」よりあ

とのものである、と述べている(198a2-10)。

さて、本題に戻ってつぎの生成の一般定式についてであるが、Bでのそれは、厳密に言えば「転化」について言われていることである。しかし、すでにみたように⁷²、「転化」とは、「質的な変化」「量的な増大と減小」「場所的な移動」「実体にかかわる生成と消滅」のすべてを統括する運動の上位概念であったのだから、下位概念である「生成」の場合に、転化に関する一般定式をそのまま適用したとしても、論理上は、何らの問題も生じてはこないだろう。

そこで、AおよびBにおけるそれぞれの一般定式を比較してみると、Aでのそれが「ὕπο τινος καὶ ἐκ τινος καὶ τί (①或るものによって・②或るものから・③或るものに)」(定式I: 傍点引用者)となっているのに対し、Bでは、「τί καὶ ὑπό τινος καὶ εἰς τι (①'或るものが・②'或るものによって・③'或るものへ)」(定式II)となっていて、規定上、微妙な違いがある。

定式Iにおける③のτιについては、アリストテレス自身がどんなカテゴリー(述語形態)でもかまわないといっているのであるから、主語ではなく述語ということになり、したがって「或るものに(なる)」と解釈することが妥当であろう。定式IIについては、①'における「或るもの」を「質料」、②'における「或るもの」を「始動因」、③'における「或るもの」を「形相」というようにそれぞれ指定されているのであるから、内容について問題となるようなことはない。

定式IおよびIIにおけるそれぞれの要素項を比較してみると、定式Iにおける要素項①と定式IIにおける要素項②'、定式Iにおける要素項③と定式IIにおける要素項③'とはそれぞれ同一のものである。また、残る定式Iにおける要素項②と定式IIにおける要素項①'についても、ともに生成する以前の或る何ものかを指し示しているのであるから、実質上は同一のものとみなして差支えないことになる。とすると、生成のプロセス一般は、「(始動因たる)或るものによって・(質料たる)或るものから・(形相たる)或るものへ」というように、「始動因」「質料」「形相」それぞれによる連関係として定式化できることになってくる⁷³。

以上のことを念頭におきながら、技術的制作過程の機序についてみていく

ことにするが、幸いなことに、この問題についてのかなり詳しい記述が、健康という身体的アレテーにかかわる医術の場合を事例として、『形而上学』第7巻に残されている。その当該箇所を検討資料としつつ考察を進めることにしよう。

アリストテレスはまず、「およそ技術によって生じる事物は、（技術家の）プシューケーのうちにその形相をもっているのであるが、ここに形相というのは、各々の事物の本質 τὸ τί ἦν εἶναι のことであり第一の実体 πρώτη οὐσία のことである」（Meta. 1032a32-b2）というような一般論を提示する。「形相」が「本質」であり「実体」であることについては、すでに検討済みのことなのでここではふれないが⁷⁴、ともあれ、技術に基づく制作過程の最初には、技術者のプシューケー内に、作りださんとする事柄の「形相（＝本質＝実体）」が先行的に存在していなければならない、というのである。プシューケー内における形相とは、われわれの用語でいえば概念ということになるであろうが、技術的生成過程における概念先行という観点は、「目的－手段」連関性における或る種の必然性を導くうえでも極めて重要なものである。

アリストテレスは、この問題を、医者が「病気」である患者において「健康⁷⁵」を作りだすという「医術」の場合を例にとりつつ、つぎのように説明している。

健康 ^{エピステーメー} $\psi\acute{\upsilon}\lambda\eta\epsilon\iota\alpha$ というのは、医者ロゴスのプシューケーのうちにある本質規定であり認識である。そこで、健康体 τὸ $\psi\acute{\upsilon}\lambda\eta\epsilon\varsigma$ は、（医者ロゴスのプシューケーにおける）つぎのような思考 νόησις の結果として生成されることになる。すなわち、「健康とはこれこれのものであるのだから、もし（この病体が）健康であるべきならば、必然的にこれこれのこと、たとえば（熱と冷との）均衡が現存せねばならない、しかるに、その均衡が現存すべきであるならば、熱があらねばならないことになる・・・」と、このように医者はたえず思考していつて、彼自ら働きかけることができる最終点 ἐσχατον にまで達する。なぜこの点までかといえは、これから後の運動（過程） κίνησις、すなわち（病体が）健康であること $\psi\acute{\upsilon}\lambda\alpha\iota\nu\epsilon\iota\nu$ にまで至るまでの過程は、（思

考過程ではなくて) 制作 ποίησις と呼ばれる過程だからである (Meta. 1032b5-10)。

ここでは、技術的生成過程が、医者 of プシューケーにおいて予め構成される「思考過程」と、その思考結果 (最終点) にもとづいて「健康」という身体的アレテーを患者において作り出す「制作過程」とに二分されるものであることが言われている。自然的な生成過程の場合には、能動的作用因たる「精子」が受動的質料である「月経」に最初の一撃を与えて「胚子」が形成されれば、あとは、あたかも自動人形のように、自己展開的に生成過程は進行するのであった⁷⁶。しかし、技術的生成過程の場合には、基本的に、医者 (技術者) によってあらかじめなされる「なにをどうするか」という思考過程に規定されるのであって、制作過程が自動的に進行するなどということはないのである。

ともあれ、「思考過程」と「生成過程」という二段階の過程を経て、「健康は健康から生成し、家は家から生成する」 (Meta. 1032a11-12) ことになるのであるが、こうした技術的生成過程は、一種のトートロジイであるとも言えそうである。ただ、ポイントは、「質料のないそれから質料を具有したそれが生成する」 (ibid. 1032b12) というところにおかれているのであって、技術的生成が成立するには、先の定式においてみたように、質料が要素項として現在することを前提としている。つまり、医者の思考過程において「形相」として構成された「健康」にいたるための手順も、もし、実際に質料 (たとえば患者における病体) がなければ、「制作過程」そのものの発動がなされ得ないのであるから、技術的生成過程全体も成立し得ないことになってくるのである⁷⁷。記述はさらにつぎのように進んでいく。

このようにこの生成や ^{ゲネシス}運動 ^{キネーシス} (の過程) には、^{ノエーシス}思考 (過程) と ^{ポイエーシス}制作 (過程) と呼ばれるものがあって、その出発点 (始動因) たる形相から (の過程) は思考であり、この思考の結論からの (過程) は制作である。また、中間においての μεταξύ 他の諸項の各々にあっても、これと同様に生成する。

というのは、たとえば、健康であるに至るまでには（まずその中間において）彼は均衡状態におかれる *ὁμαλυνθῆναι* 必要がある（とその医者は思考し始める）。だが、均衡状態におかれるとはなんであるのか？ それはこうである、すなわちこの状態は、もし温められるならば、えられるであろう。しかし、温めるとはどういうことか？ それはこういうことである（たとえば摩擦することである）。（身体には）こうした「これこれのこと τοδί」が可能においてあるのであって、いまやこのことが、彼（医者）自身の手に合うところにある（ibid. 1032b15-21）。

ここでは、技術的生成過程における個々の局面においても、あたかも「入れ子」のように、思考過程と制作過程とが階層的に組み込まれて進行するものであることが言われている。つまり、全体の大枠では、医者による「健康とは何であるか」ということに対応して、患者における健康体が「制作」されるのであるが、生成過程の個々の局面にあっても、「均衡状態におかれることとは何か」「温めるとはどういうことか」などなどといった思考過程に対応して、それぞれを「制作」する算段が講じられることになる、というのである。つまり、技術的生成過程にあっては、各局面の細部にいたるまで医者（技術者）の思考過程が投影されているのであって、そのうえで医者は、可能態として「熱」をもつ身体を温めるため、たとえば摩擦療法に着手することになるのである。したがって、技術的生成過程には、目的必然性が明確に貫徹していることになってくる。

アリストテレスは、以上のような技術的生成過程についての説明をしたのち、つぎに健康が独りでに回復するといった「自己偶発⁷⁸」による生成について述べるのであるが、結論的には、自己偶発^{アウトマツン}によって健康が生じるといった場合には、どの中間項からであろうと、技術的生成過程における制作過程の始まりに相当する点から出発する、というものである（Meta. 1032b22-25）。つまり、自己偶発による健康の生成は、確かに「付帯的には」あり得ることであるが、しかし、その過程には、技術過程にあって不可欠であった「思考過程」が、完全に抜け落ちているという点に、両者の違いを求めるの

である。ただそうだとすると、「健康」が、どんなメカニズムによって自己偶発的に生成しうることになるのか、という問題は残るだろう。このことについて、アリストテレスは、こう、説明する。

すなわち：技術的生成過程が「それから」始まることになる質料についてみると、或るものはそれ自らで運動しうるものであり、他の或るものはそうでないものである；そして、自らで運動しうる質料のうちでも、その或るものは望ましい或る特定の方向に運動しうるが、他の或るものはそのようには運動しえない；たとえば、石のようなものは、他者である建築家によるのでなければ家の材料になるという特定の方向に運動することはできない；したがって、こうした質料によって建築（制作）される「家」などは、技術を有する建築家がいなくては存在しえないことになる；これに対し、「健康」というものが場合によって技術家たる医者がいなくても生成しうるのは、健康への生成過程がたまたま生じた摩擦運動や、あるいは健康の部分として病体内にひそむ熱などによって惹き起こされる場合もありうる、という理由による；つまり、自己偶発的に生じた熱によっても、医者が技術的に生来させた熱と同様の働きをすることがあるのであって、そうした場合でも、「健康」が結果として生成してくる・・・、というのである（Meta. 1034a9-21）。

このように、生成の原因としての「自己偶発」^{アウトマツン}（および「偶運」^{テュケー}）が、技術的生成と同様の結果をもたらすことも確かにありうるのであるが、しかし、こうした自己偶運による「健康」の生成も、質料としての身体それ自体における潜在的可能性に根拠が求められるのであって、もし、身体自体にそうした自律的運動性（自然性）がないのであれば、到底、不可能なことといわねばならないだろう。健康の偶然的生成といった事態は、身体と身体的アレーテとの重層的関係性が基底にあってのことと言えるのである。

以上、技術的生成過程の特質について考察してきたが、では、身体的アレーテが、実際のさまざまな制度の中で、どのようにして（多様に）生成されることになるのか、節を改めて考察を続けることにしよう。

第三節 制度における身体性

一 制度と身体性

本章第一節第二項では、自然過程において未熟な状態で産まれてくる新生児が、時と場合によって「他でもあり得る」ような制度のなかで習慣づけられ、教育されることで、「第二の生成過程」を生きていくことになる旨のことを述べたが、こうした事態は、身体面に関しても、もちろん、そのまま妥当するといってよい。ということは、制度のありかた如何によって、身体性もまた多様であり得るということを意味するのであるが、われわれの技術知が、自然的ソーマ自体の生成過程に直接関われないのであれば、身体性における変容の可能性は、身体的アレテーにおいてであるとしなければならないことになる。

すでにみたように⁷⁹、アリストテレスは、人間を「本性上、ポリス的動物 πολιτικὸν ζῷον」と規定していたのであるが、その当のポリス自体を、彼は、どう、みていたのだろうか。

まず、『政治学 Politica』の冒頭で、「ポリスとは、或る種の善きものをめざして構成された共同体 κοινωμία のうち、最も正当的たるポリス的な共同体 ἡ κοινωμία ἡ πολιτική である」(Pol. 1252a1-7)との規定が与えられるのであるが、ポリスと呼ばれる共同体が、ポリス的な πολιτική という同義反復的限定を必要とするのは、次のような事情による。すなわち、人間とは、ポリス的動物である以前に、家庭的動物 οἰκονομικὸν ζῷον であり、自分ひとりで孤立的な生活を営む動物ではなくて、本性上、親族関係 συγγένεια の存するような人々と共同的な κοινωνικός 生活をする動物であって、かりにポリスが成立していないとしても、そうした共同体はあり得るということになるからである（『エウデモス倫理学』1242a22-27）。

したがって、ポリスとは、共同体の中でも、或る種の特殊性をもったものであるということになるが、ともあれ、発生論的には、子孫を残すための男

性と女性⁸⁰、家政のための主人と奴隷という二つの共同体から、日々の用のために自然に即して構成された共同体が家 *oikia* であり、日々のものでない用のために二つ以上の家からできた共同体が村 *kóμη* であり、二つ以上の村からできて完成した共同体がポリスということになる (Pol. 1252b9-28)。そして、人間が、自然本性においてポリス的である理由について、次のように述べられている。

何故に人間はすべての蜜蜂やすべての群居する動物より一層ポリス的であるかということも明らかである。というのも、われわれが主張するように、自然は何ものをも徒らに作りはしないのに、動物のうちで言葉^{ロゴス}をもっているのはただ人間だけだからである。声 *φωνή* なら、これは快・苦を示す記号 *σημείον* であるから、他の動物もまたもっている（なぜなら、快・苦の感覚をもち、それを互いに示し合う程度まではこれらの動物の自然も発達しているからである）、しかし言葉^{ロゴス}は有利なものや有害なもの、従ってまた正しいものや不正なものをも明らかにするために存するのである。というのは、このことが、すなわち独り善悪正邪等々について知覚 *αἴσθησις* をもつということが、他の動物に比べて人間に固有なことであるからである。そして家やポリスを作ることのできるのは、この善悪等々の知覚を共通に有していることによってである (Pol. 1253a7-18)。

アリストテレスは、人間がポリス的であることの根本に、善・悪・正・不正を明らかにすることのできるロゴス（言葉、道理、分別）をみているわけであるが、こういった価値的なことがらに対する知覚を持つということがまた、人間に固有のことであるともされているのである。ただ、注意すべきは、なるほど、人間は、本性上こういった能力を有し、ポリス的な共同体へと向う衝動を備えている存在ではあるが、しかし、だからといってそれ自体において直ちに善なるものとみなされるわけではない、とされていることである。というのも、人間は、完成された時には、動物のうちで最も善いものであるが、しかし、法 *νόμος* や裁判 *δική* から孤立させられた時には、同じくまたす

べてのもののうちで最も悪いものともなりうるからである (ibid. 1253a29-33)。

不正 $\alpha\delta\iota\kappa\iota\alpha$ は武器 $\delta\omicron\pi\lambda\alpha$ を持てば最も危険なものである。人間は ^{プロネーシス} 思慮 やアレテーに仕えるはずの、武器 (例えば言語) を持って生まれてくるが、この武器は好んで反対の目的のために使用されることもありうるのである、それ故に人間はもしアレテーを欠いていれば、最も不虔で最も野蛮で、また情事や食事にかけて最も悪しきもののなのである。しかるに (そのような使用を防ぐ) 正義 $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ はまさにポリス的である。というのも、裁判はポリス的共同体を秩序づけるものであり、そして正義は何が正しいことであるかを決定するものであるからである (Pol.1253a33-39)。

ここには、自然的生成によるのみでは決して立ち現れることのないような人間固有の問題への言及がある。つまり、本性的に共同体を志向し、しかも最も高度な能力を有する人間が、最も危険で野蛮で悪しき存在へと陥らないためには、法や正義といった個人を超えたレベルでの秩序 $\tau\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ (組織) を構成し、それに自ら基づく必要のあることが提示されているのである。

アリストテレスは、こうしたポリスを構成する人々によって作られる組織的な秩序を ^{タクシス} ポリーテイアー ($\pi\omicron\lambda\iota\tau\epsilon\iota\alpha$: 政治制度、国制) と呼んでいるのであるが⁸¹ (Pol. 1274b38)、この国制は、もちろん、人為的な構成体であり、「他でもありうる」ものであって、時と場合によりさまざまな形態をとって現在することになる。彼は、当時のさまざまなポリスの国制を調査研究し、158 篇にもおよぶ『国制誌 (ポリーテイアイ)』を残したと伝えられているが⁸²、十九世紀末になって発見された『アテナイ人の国制』がそのうちのひとつであることは周知のことであろう。

こうした蒐集資料に基づいてのことと思われるが⁸³、アリストテレスは、現実に存在する国制をつぎのような六形態、すなわち、正しい国制として評価する、①王制 $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha$ 、②貴族制 $\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omicron\kappa\rho\alpha\tau\acute{\iota}\alpha$ 、③「国制」 $\pi\omicron\lambda\iota\tau\epsilon\iota\alpha$ ⁸⁴ の三つ、これらおのおのからの逸脱形態としての、④僭主制 $\tau\upsilon\rho\alpha\nu\iota\varsigma$ 、⑤寡頭

制 ὀλιγαρχία、⑥民主制 δημοκρατία、の三つの計六形態に分類したうえで⁸⁵、それぞれの国制における特質について考察をおしすすめている⁸⁶。しかし、現実のこうした国制は、決して安定したものではなく、絶えず変革の波にあらわれ、時として「些細な原因から大きな結果」(Pol. 1303b17-19)を招いて、国制そのものの崩壊が余儀なくされることすらあるのは、周知のことであろう。アリストテレスは、そうした事態を招く原因についても、丹念に探究していくのであるが⁸⁷、「体制崩壊」は、ギリシア世界の独立が失われようとしていた当時であって、それこそ日常茶飯事のこととして出来ていたのである。アリストテレスの目には、人々の作り上げる国制なるものが、それこそ「他であり得るもの」の典型として映じていたのではないか。

それはともかく、こうしたさまざまな国制があるのであれば、当然のことながら、そこで育成されることになる身体性もさまざまであることになるだろう。アリストテレスは、ラケダイモン(スパルタ)の場合を例にとり、彼らの国制が、他のポリスを征服するのに有用であることを旨として、専ら、軍事的な πολεμικόςアレテーを目標として構成されていて、戦争をしている間は安定していたのであるが、しかし、覇を遂げたのちは、余暇的生活を送る σχολάζειν ^{エピステーメー} ための 知識 を持たなかったので、軍事的な身体修練 ἄσκησις以外のより高級なことへの訓練を何らすることができず、結局、滅びることになってしまった、と述べている(Pol. 1271a43-1271b6)。また、ヘロドトスによると思われる「エチオピアでは、もろもろの役が身体の大きさや美しさに応じて分配されていた」といった伝聞⁸⁸についても言及している(ibid. 1290b4-6)。

こうした事例は、制度における身体性の多様なあり方を示すものといえるのであるが、このような身体にかかわるノモスの多様性について、アリストテレスは、上にみたラケダイモンの場合も含めて、次のように述べている。

ラケダイモンやクレテにおいては教育も大多数の法律もほとんど戦争を目標にして制定されている。なおまた、勝利を占めることのできる凡ての民族の間ではこのような軍事的な能力が尊重されている。例えばスキュタ

イ人やペルシア人やトラケ人やケルトイ人においてがそうである。実際、或る二、三の民族の間にはこのアレテーを鼓舞する法律さえいくつか存しているのである、例えばカルケドン人においては出征した数と同じだけの腕環からできた装飾品を受け取るということである。また、或る時にはマケドニアにも、一人の敵も殺したことのない者はバンドの代りに馬の手綱を帯にすべしという法律があった。またスキュタイ人の間では一人の敵も殺したことのない者には或る祭礼において持ち廻される盃を飲むことが許されなかった。また、好戦的な民族イベリア人の間では、殺した敵の数と同じだけの端を尖らした石を殺した人の墓の周りにつき立てる。実際、その他の民族の許にもそれぞれこのようなものが沢山あるが、その或るものは法律によって、他の或るものは慣習^{エトス}によって定められたものである⁸⁹ (Pol. 1324b8-22)。

このように、現実存在する(あるいは存在した)国制(ポリテイアー：制度)、およびそれに基づいて生成することになる身体性は、極めて多様なあり方をするのであるが、しかし、このことを単に事実として受け容れるにとどまるのであれば、どんなことであれ等価なのだから何であっても許されるといった、悪しき「相対主義」に陥ることになるだろう。アリストテレスは、「善」の場合と同様⁹⁰、「最善の国制 ἀρίστη πολιτεία」を構想することによって、こうした「プロタゴラス的相対主義」とは明確な一線を画するのである⁹¹。

『政治学』全八巻のうち最後の二巻が「最善の国制」に関する考察に当てられているのであるが、プラトンの『国家』における「理想国」の構成が、小さな個人でなくより大きな国家についてまず探究しようということから出発していたのとは逆に⁹²、アリストテレスは、「最善の国制を探究しようとするものは、まず個人にとっての最善の生活が何であるかを規定しなければならない」(ibid. 1323a14-16)と前置きして、考察を開始する。

そして、至福なる者には、例の三つの善⁹³、すなわち、「外的な善」^{ソーマ}「身体的な善」「プシューケーにおける善」のすべてが備わっていなければならない

のであるが、しかし、プシューケーにおけるそれが、他の二つの善に較べよりいっそう価値あるものなので、最善の状態にあっても、こうした比例関係が保たれているべきであるし、また、それぞれの人がアレテーや ^{プロネーシス} 思慮 に即した ^{ブラーグシス} 行為 を持てば、その持っただけのことに比例して幸福になることができるとして (ibid. 1323b16-23)、「最善の生活 βίος ἀριστός とは、個々人にとっても、総体的にポリスにとっても、アレテーに即した行為に与かり得るだけの外的善を備えたアレテーと結びついた生活である」(ibid. 1323b40-1324a2) という規定を、本論への序として提示するのである。

では、こうした最善の生活を支えるための諸条件とはどんなものなのだろうか。アリストテレスは、「最善の国制はそれに見合った備品 *χρηγία* がなければ生じ得ない」(ibid. 1325b37-38) として、いくつかの「備品」について、具体的な、あるいはむしろ一般的などといった方がいいような以下のごときを提示している⁹⁴。

- (1) 人口数：生活の自足を目標に、一目で見渡しうる数の範囲内でできるだけ膨張した人口 (ibid. 1326b23-25)
- (2) 国土の広がり大きさ：そこに住む人々が余暇を楽しみながら物惜しみせぬ生活と同時に節制のある生活を送ることのできるほどのもので、一目でよく見渡せること (ibid. 1326b30-32)
- (3) 国土の地勢：敵にとっては侵入し難く、自分たちにとっては攻撃に出て行き易いこと (ibid. 1326b40-1327a2)
- (4) 国都の位置：海陸との交通に好都合であること (ibid. 1327a3-5)

以上の項目の外に、さらに「海上交通」は（他国からの人々の流入によって道徳的な乱れが生じ易いという意見があっても）確保されていたほうがよいこと、「海軍力」についても保持していたほうがよいことがつけ加えられているが（第7巻第6章）、これらの「備品」は、いずれもポリスを構成する上での外的条件であるといっていよいだろう。

こうした「備品」のうち、とくに国都の位置について、「健康」に留意して立地すべきことが強調されているのは興味深い。すなわち、国都を立地す

る際、①健康、②水源、③要塞地、④都壁の四つに着目すべきであるが、とりわけ「健康」に関する条件が重要で、第一には、東に向かって斜面をもち、日の出る方向から吹いてくる風にさらされている地勢、第二には、冬の凌ぎよさから北風を背にした地勢が、「人々の健康によい」とされている (ibid. 1330a36-41)。また、水源も重要で、井戸や泉のような天然の水が豊富にあればそれに越したことはなく、もし、なくても、戦争のために国土から遮断された時、水の不足を来たさないように、雨水を貯める大きな貯水池を多数に設けることによって水を得る方法をとるべきであるとして (ibid. 1330b4-7)、次のように述べている。

住民の健康に意を用いなければならないが、健康はその土地が健康な所に、また健康な方向に向かって格好な位置を占めていることと、第二に健康な水を使用することとにかかっているから、このことも大事な^{ソーマ}こととして、配慮するところがなくてはならない。なぜなら、われわれが身体のために最も多く最もしばしば使用するものが、最も多く健康に寄与するものであるから。しかるに、水と風の働きはこのような性質をもっているのである。それゆえ、賢明な国都においては、もし泉の凡てが同じようなものではなく、また健康によい泉が豊富になれば、飲料用の水とその他の用のための水とが区別されねばならない (Pol. 1330b8-17)。

ここに言われていることは、今日でもそのまま通用するような指摘であるが、最善の国制における「健康」への配慮は、身体のために最も多く利用されるもの（水や風）がかかわってくることになるので、国都の地勢的条件といった、いわば自然学的地平から基本として組み込む必要があるというのである。卓見と言うべきであろう。

また、身体への配慮ということ言えば、公共の建物の一環として、いくつかの「体育場 τὰ γυμνάσια」を設置すべしという提案が、われわれの目を引く。アリストテレスによれば、神事に当てられる建物と役所の最も重要な共同食事とは、同一の適当な場所を占めるのがふさわしいのであるが、その場

所は、誰の目にもその良さが充分わかるような位置で、国都の周辺部分に比べて堅固であるようなところが選ばれるべきであるとし、もし、そうしたところに老人たちのための^{ギムナシオン} 体育場が設けられるなら、気持ちの好いところとなるだろう、というのである。その理由については、年齢に応じて分けられた体育場であって、若者たちのもとでは二、三の役人たち ἀρχαί がそこで時を過ごすこと、年老いた者たちのほうは役人たちのもとで時を過ごすことがそれぞれにふさわしいことであって、役人たちが眼の前に姿を見させていることで、真の恥らいと自由人の持つべき畏れとが生み出されることになるのだから、と言われている (ibid. 1331a24-b1)。

以上見てきたような諸条件のうち、或るものは自然条件にかかわるがゆえにはじめから備わっている必要があつて、その意味では「偶運が主人 ^{テュケー} κυρία として支配している」 (ibid. 1332a30) といい得る余地があるだろう。しかし、ポリスが有徳であることについては、もはや偶運の働きによるものではなくて、^{エピステーメー} 知識 と ^{プロアイレシス} 意図的選択 の働きによる、とアリストテレスは言う (ibid. 1332a31-32)。ポリスはその国制に与かるポリス民が有徳であることによって有徳であるのだが、とすると、どのようにして人間は有徳となりうるのか、ということを考察しなければならないことになる。そしてその機序は、何らかの知識と意図的選択との働きによって生成されるはずのものであるだろう。

ところで人間は、三つのものによって善くて有徳な者となる。その三つとは、^{ビュシス} 生まれつき と ^{エトス} 習慣 と ^{ロゴス} 理 とである。すなわち、例えばまず他の動物のうちの何かとしてではなく、人間として生まれて来なければならないし、その身体も ^{ゾーマ} プシューケー も人間としての或る性質をもって生まれてこなければならない。しかし或るいくつかの性質はそれをもって生まれて来ても、何の役にも立たない、というのは習慣がそれを変化させるからである。実際、そのいくつかの性質は習慣によっていずれの方向にも、すなわちより善い方向にも、より悪い方向にも向けられるものとして生まれついている。……中略…… 人間はまた理によっても生きている。というのはただ人間だけが理を持つからである。従って以上の三つのものが互いに一致しなけ

ればならない。というのは、もし、理によって、習慣や生まれつきによるのとは違う仕方ではすのがより善いと説得されるなら、人間は、それらに反して多くのことを為すものだからである。(こうした生まれつき以外の) 残りの仕事については、教育 ^{エルゴン} παιδεία の仕事なのである (Pol. 1332a38-b10)。

最善のポリスにおいて有徳の人として生活していくには、まずは人間たりうるような身体とプシューケーとをもって生まれてこなければならない。しかし、生まれ来たるものは根本的に未成熟であり、善たりうることも悪たりうることも可能な存在であって、人間が人間として有徳たりうるには、どうしても ^{バイディア} 教育 という ^{エルゴン} 機能の関与が不可欠となってくるのである。「技術や教育はどのようなものにせよ、自然のし残したことを補充するのを目的とする」 (ibid. 1337a1-3) のであるが、身体面に関しても、むろん、このことは妥当するだろう。

アリストテレスは、どのような順序によって教育されねばならないかという問題を、人間における存在的特質に求めることで解決をはかろうとする。すなわち、人間の生成は、確かに「交合」という一つの始まりにおいて開始されるのであるが、その終わり (^{アルケー} τέλος : 目的) である「出生」は、われわれ人間そのものの本性上の終わり (^{アルケー} τέλος : 目的) である ^{ゲネシス} 理 と ^{アルケー} 理性 との生成に向けた新たな始まりともなる；したがって、出生と習慣の訓練とは、これらを目標として整えられなければならない、とされるのである (ibid. 1334b13-17)。

そして、さらに次のように議論は展開する。すなわち：人間にあっては、プシューケーと身体とが二つであるように、プシューケーにも理 (ロゴス) をもつ部分ともたない部分との二つがあって、それぞれの部分が持つヘクシスも二つであることになる；前者が ^{ヌース} 理性、後者が ^{オレクシス} 欲求 であるが、生成の上では、身体がプシューケーより先なるものであるように、理をもたぬ部分は理をもつ部分より先なるものである；このことは、怒り ^{ヌース} θυμός、願望 ^{オレクシス} βούλησις、欲望 ^{オレクシス} ἐπιθυμία といったものが生まれてすぐの子どもにも存しているのに、算

段力 λογισμόςや理性は、本来、年齢がある程度進んだときにようやく生じてくるものであることから明らかである；したがって、第一に、身体に対する配慮がプシューケーに対する配慮より先でなければならず、第二に、欲求に対する配慮が理性へのそれより先にあらねばならない；ただし、身体への配慮はあくまでもプシューケーのためのものであり、欲求への配慮もまた理性のためのものである・・・、とされているのである（Pol. 1334b17-28）。

このように、習慣づけ、および教育の順序が、人間というものの存在性から原理的に導き出されているのであるが、「最善の国制」にあっては、その法制化が求められることになる。というのも、アリストテレスには、「今日ギリシア人たちのうちで最も善い国制をもっているという噂のある人々も、また立法家のうちでそれらの国制を制定した人たちも、明らかに最善の目的を目標にして国制に関することを組織したのでもなく、また凡てのアレテーを目標にして法律や教育（パイデア）を組織したのでもなく、むしろ不手際にも、有用で一層利益をもたらすと思われる国制の方へ逸れていった」

（ibid. 1333b5-10）という現実認識があったからである。では、法制化によって、まず最初に配慮すべきとされている身体に関する習慣づけ、あるいは教育とは、具体的にはどんなものなのであろうか。

二 身体と教育：ギュムナステイケーの場合

アリストテレスは、立法家 νομοθέτηςが身体への配慮を法的に定めるにあたって、その出生が自然的生成によるものであるという認識に基づき、まずは、その始まりとなる「結婚」のあり方について意を用いるべきことを主張する。すなわち、「いやしくも立法家は、養育される者の身体ができるだけ善くなるように、まずは結婚のことに意を用いて、何時そしてどんな性質をもつ者が互いに結婚の交わりをしなければならないかを定めなければならない」（ibid. 1334b29-32）とするのである。

そして、実際の立法化にあたっては、①夫婦における生殖能力の時期（ibid. 1334b34-37）、②子どもたちが相続することになる時期（ibid. 1334b38-40）を考慮しなければならないのであるが、生理学的にみれば、生殖の最終は、

大体のところ、男子においては七十歳、女子においては五十歳という年齢であるから、結婚の初めもこれらの時から逆算すればよいことになる、という。彼の自然学的知識が、結婚適齢期を割り出すうえで活用されているかたちであるが、しかし、実際の観察事実からの補強も忘れられてはいない。すなわち、およそ若い男と若い女との結婚が許されている国では、人々は不具で身体も小さく、そのうえ若い女は出産において苦しむことが多く、死ぬことさえもかなり多い、という事実を取り上げ、トロイゼンの人々に与えられた「休閒地を耕すな」という神託も、穀物の収穫に関係するものではなく、若い女性の結婚を禁じたものと解釈すべきもの、と述べているのである。ともあれ、結論としては、女性については十八歳の年頃、男性については三十七歳ごろに結婚するのが適当であって、この年齢に結婚すれば、両性の身体は盛りに達しており、また子どもを作り止める点から見ても、その時期がうまく一致して終わりに達することができる、と理由づけている (Pol. 1335a6-32)。

また、立法家は、妊婦の身体についても注意をはらうべきであって、ただ安静にしていたり、粗食をとったりするようなことのないよう、出産をつかさどる役目をもつ神々を尊崇するため、毎日いくらか歩くように命ずるのがよい、としている。ただし、プシューケーについては、身体とは反対に安静にしておくのが適当なのであって、というのも、胎児は、ちょうど生え出る植物が土の影響を受けるように、妊婦の影響を明らかに受けるものだからである、と述べている (ibid. 1335b12-19)。こうした留意事項は、今日にあってもそのまま妥当するような一般性をもつものといえるだろう⁹⁵。

次に、いよいよ子どもが生まれた場合における身体への配慮についてであるが、まず、食物が身体的な能力 *δύναμις τοῦ σώματος* に大きな影響を及ぼすことは明らかであるとして、子どもの身体に最も適しているのは乳分の豊富な食物であり、酒分のある食物は病気を惹き起こすから、少なければ少ないほどよい、としている。さらにまた ^{キネーシス}運動 についても、若い年齢の者にさせることのできるものなら、何でもさせたほうがためになるし、また、寒気に対しても、小さい頃からただちに慣らしておくことが、健康の点からも軍事的行為の点からも有益である、としている。アリストテレスによれば、習慣づけることのできることはなんでも、ごく初めに習慣づける方がよいので

あるが、しかし、漸進的に行なうようにしなければならない、というのである (ibid. 1336a3-19)。

この年齢に続く五歳までについては、つぎのように言われている。すなわち：まず、成長を妨げないため、どんな学習 μάθησις にも、また強制的な労苦 πόνος にも就かしてはならないが、身体が不活潑に陥るのを防ぐに足るだけの運動 ^{キネーシス} についてはこれをしなくてはならない；また、その場合の運動はいろいろな行為 ^{ブラークシス}、特に遊戯 παιδιὰ によって与えられなければならないが、しかし、そうした遊戯も自由人にふさわしくないものであったり、骨の折れるものであったり、軟弱なものであったりしてはいけな；遊戯は、そのたいていのものが後に真剣でする仕事の模倣 μίμησις であるべきである；また、子どもが声を張り上げて泣き叫ぶことを『法律』⁹⁶における立法者たちは禁じているが、この禁止は正しくない；というのも、泣くことは身体が成長するのに有益であり、或る種の身体運動 γυμνασία となっているからで、一生懸命に泣き叫んでいる子どもには、「息を詰めること」が力仕事をしている人に力を与えるのと同じことが起こっているのである・・・、というものである (ibid. 1336a23-39)。

以上、五歳までの子どもたちに対する身体面からの配慮は、自然的成長過程を、十分、考慮に入れたものであって、国制の如何にかかわらず、妥当性をもつものであるといえる。

続く七歳の年齢までのものについては、こうである。すなわち：彼らは、共同食事 ^{συσσίτια} に列席する年齢に達していないので各家庭で食事することになるが、それだけに子供監督官 παιδονόμος たちによる、子どもたちの暮しぶりの監視が必要となってくる；彼らは、子どもたちの見聞きするものから、自由人 ἐλεύθερος にふさわしくない汚点を受けぬよう気を配る必要があり、たとえば不体裁な絵や言葉を舞台から追放して見物させないようにしなければならないし、ふさわしからぬ行為 ^{ブラークシス} を模倣 ^{ミーメーシス} しているような彫像 ἄγαλμα や絵画 γραφή についても子どもたちの目に触れないようにしなければならない；というのも、彼らは、教育の結果としてそのようなものから生ずる害を全く受けなくなる年齢以前のものだからである；また、人間には最初に見聞したものに親しみを抱くという傾向があるので、人との交際

ὁμιλία や事物との接触について、細心の注意を払って墮落と害心を含むようなものを遠ざけなければならない；そして、五歳から七歳までの二年間において初めて、子どもたちが将来自分で学ばなければならない学習の見物人とならなければならない・・・、というものである (ibid. 1336a39-b35)。

ここに言われていることも、共同食事云々といった当時の慣例にかかわることを別にすれば、今日のわれわれからみて不条理に思われるようなことはほとんど述べられていない。とりわけ、舞台、彫像、絵画といった芸術作品からの（悪しき）影響力について注意を喚起していることは注目されるが、当時の状況にあって、これらがそれだけ日常的に接する機会を多く持つものであったことを物語っていよう。また、「われわれはすべて最初のものに一層愛着を持つ πάντα στέργομεν τὰ πρῶτα μᾶλλον」 (ibid. 1336b33) という洞察についても、オーストリアの動物行動学者、コンラート・ローレンツが発見した「刷り込み imprinting」理論⁹⁷を思い起こさせるもので、これまた興味深いものがある。

ところで、以上見てきたところで注意すべきは、子どもたちに対するこうした配慮が、常に育てようと意図する親（あるいは監督官など）と育てられる子どもとの間の「他者関係」として把握されていることである。つまり、「育てる」という行為自体に、すでに特定の意図と他者関係とが必然的に組み込まれているのである。こうした関係性は、教育の場合に、より一層、鮮明になるだろう。

アリストテレスは、教育がそれに応じて区別されねばならぬところの年齢が二つあるとして、七歳から思春期までの年齢と、思春期から二十一歳までの年齢とをあげているが、こうした七の数で分けることは自然の区分に従ったものであるとしている (ibid. 1336b37-1337a1)。つまり、かなり長期にわたる教育期間が設定されているわけであるが、ただ、アリストテレスの記述はこれらの全期間にわたるものではない。「立法家がとくに努力を致さねばならないのは、若者の教育についてである」 (ibid. 1337a11-12) という認識に基づき、『政治学』の最終第八巻において展開される教育課程についての記述は、専ら、若者を対象としたものになっている。

ポリス民はそれぞれの国制に応じて教育されねばならない……。なぜなら、それぞれの国制に固有の性格がその国制を維持するのを常とし、またもともとその国制を作り出すものだからである。例えば民主的性格は民主的国制を作り出すが、寡頭的性格は寡頭的国制を作り出すようなものである、そして常により善き性格はより善き国制の原因なのである。なおまた凡ての^{デュナミス}能力や^{テクネー}技術に対しても、それらのそれぞれが為す働きのためにあらかじめ施されねばならない教育やあらかじめつけられねばならない習慣がある、従ってまたアレテーを実際に行なうためにも、そのようなことが為されねばならぬということは明らかである（Pol. 1337a14-21）。

「最善の国制」における教育について論ずることは、法制化されたいわゆる公教育 κοινή παιδεία について論ずることでもある。当時の状況は、「各個人が自分の子供たちを私的に配慮して、何でも自分に善いと思われる学習を私的に教えている有様」（ibid. 1337a24-26）であったのだが⁹⁸、アリストテレスは、国制の性格とそこに育つ人々の性格とが密接に相関するものである以上、また、人は自らがなすことによってアレテーを形成するものなのである以上、「最善の国制と最善の性格」を実現するには、教育を個人の恣意にゆだねるのではなく、立法化によって公けのものとして実施する必要がある、と主張するのである（ibid. 1337a33-34）。

人々が教育として教えるのを常としているものは大体四つである、すなわち読み書き γράμματα、体育 γυμναστική、音楽 μουσική、第四に、或る人々によれば図画 γραφική である、このうち読み書きと図画とは生活にとって有用であり、非常に役立つと考えてのことであり、体育は勇氣 ἀνδρεία に貢献するところがあると考えてのことである。しかし音楽に関してはただちに問題にする人があるであろう。というのは、今日では大多数の人々が快樂 ἡδονή のためだと思って、それに与かっているのであるから。しかし人々が最初にそれを教育の一つとして定めたのは自然そのものが、これはしばしば述べられたことだが、正しく仕事をすることができることばかり

でなく、立派に余暇を送ること $\sigma\chiολάζειν$ ができることをも求めるからなのである。というのは、これが凡ゆることの一つの初めであるからである (Pol. 1337b23-32)。

ここでは、一般に「有用性」という観点から教えられている教育科目 $\pi αίδευμα$ として、「読み書き」「体育 (ギムナスティケー)」「音楽」「図画」の四つがあげられているのであるが、しかし、アリストテレスは、こうした有用性、あるいは必要性に基づくものでなく、自由人的なもの、立派なもののゆえに教育していかなければならないという観点を強調する。こう考えると、たとえば「読み書き」は、生活に役立つというにとどまらず、それを通してさらに他の多くの学習そのものを可能にすることができるのであるし、また「図画」についても、それを通して「身体^{ソーマ}の美しさについて観察できるようになる」ということが浮上してくるのである (ibid. 1338a30-b2)。

ここで、「身体美の観察」について言及されていることは、うえに彫像や絵画について言われていたことと考え合わせると、当時の美的感性を支えていたメカニズムがかいま見えるように思われてくるのであるが、ともあれ、アリストテレスが繰り返し言うところのことであるが、「凡ゆるところに有用さ $\tau\omicron\ \chi\rho\acute{\eta}\sigma\iota\mu\omicron\nu$ を求めるのは大度量の人や自由な人には最も似合わしからぬこと」 (ibid. 1338b2-3) とされるのである。

では、一般には「勇気」あるいは「健康や武勇 $\acute{\alpha}\lambda\kappa\eta$ 」 (ibid. 1338a20) に有用とみなされて教育科目に組み入れられている「体育 (ギムナスティケー)」についてはどうなのだろうか。

なお教育は ^{ロゴス}理より先に^{エトス}習慣によって、またプシューケーよりも先に^{ソーマ}身体についてなされなければならないのは明らかである故、これらのことからして子どもたちはギムナスティケー (体育術) やパイドトゥリビケー $\pi αιδ\omicron\tau\rho\iotaβικ\eta$ (訓練術) に委ねられなければならないということは明らかである。なぜなら、これらのうち一方は身体^{ソーマ}のヘクシスを、他方は身体^{ソーマ}の機能 $\acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\nu$ をそれぞれ或る性質のものにする ($\pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu$: 作る) からである (ibid.

1338b4-8)。

ここでは、子どもたちの身体の育成にかかわる技術として、ギムナスティケーとパイドトゥリビケーとがあげられ、前者が身体のヘクシスを、後者が身体の機能^{エルゴン}を或る性質のものにするとされている。ヘクシスについてはすでにみたように、後天的な訓練により形成され定常化するにいたった性向のことであって⁹⁹、具体的には、身体的アレテーのこととしてよいだろう。また、パイドトゥリビケー παιδοτριβική についてであるが、この用語自体は、παῖς (子ども) と τριβή (訓練、習練) との合成語であって、文字通りには「子ども訓練術」といったことになるだろうが、この技術を持つ専門家 παιδοτριβης は、子どもたちにレスリングなどの技を教えることを職業としていたらしい。ここで「身体の機能を或る性質のものにする」と言われているのは、そうした運動技能の獲得を意味しているのかもしれない。

ともあれ、体育術は、ここでは明確に身体にかかわるものとして特定されている。つまり、巷に言われるところの「勇気に有用」という見解を、アリストテレスはとらないのである。むしろ、ラケダイモンの場合を例にとってそれを次のように厳しく批判するのである。すなわち：ラケダイモン人たちは、他のポリスが陥ったような身体の形状や成長を損なってまで、子どもたちのうちに競技的ヘクシスを作りこむという過ちは犯さなかったが、勇気に対して最も貢献するという考えから、子どもたちを労苦によって獣的なものに仕上げてしまっている；しかし、勇気一つだけを、あるいは特にそれを目標にしてその世話をなすべきではないのであって、よしんば、それを目標にすべきだとしても、彼らはそれへの手段さえ見出していない・・・ (ibid. 1338b9-17)、という批判である。「勇気を体育術によって現実化する手段 (方法) は見いだされていない」という指摘は、極めて冷静な洞察であるように思われる。

アリストテレスが提示する公的な教育全体における体育 (ギムナスティケー) のプログラムは、次のようなものである (ibid. 1338b40-1339a7)。

(1) 思春期 (14 歳くらい) まで：何も成長を妨げることもないように、無理

- な食事やひどい^{ボノス}労苦をしりぞけて、軽度の体育的運動 γυμνάσια を適用
- (2) 思春期からの三年間（14～17 歳くらい）：体育（ギムナスティケー）以外の他の学科を勉強
- (3) それ以降の学齡期：労苦による体育的訓練や強制的食事による訓練

このプログラムにおける原則は二つ、すなわち、①あまりに低年齢のうちから激しい負荷を与えてはならない、②身体¹⁰⁰の労苦はプシューケーを妨げ、プシューケーのそれは身体を妨げるので、同じ時にプシューケーと身体とを以て労苦するのは避けなければならない、というものである。原則①については、その証拠として、オリュンピア競技優勝者表のうちに同一人で子供の時にも大人の時にも勝利を得た者は二、三を見出すにすぎないという事実をあげているが、若い時に訓練を受ける者は、ひどい鍛錬のためにその力を奪われるから、という理由を添えている（Pol. 1339a1-4）。

以上が、教育プログラムにおける体育（ギムナスティケー）への言及であるが、ギムナスティケー自体については、イアートリケー（医術）とならぶ身体にかかわるテクネーとして¹⁰⁰、アリストテレスに、しばしば、登場してくる¹⁰¹。この技術としてのギムナスティケーについては、すでに他の機会に論じているので詳しくはそちらに譲り¹⁰²、ここではおおよそのところを見ておきたい。

まず、ギムナスティケーも技術である以上、①「作用者」と「被作用者」とが他者関係にあること、②生成過程における「（始動因たる）或るものによって・（質料たる）或るものから・（形相たる）或るものへ」という一般的定式に従うこと、が求められることになる。まず、①についてであるが、次のような記述がある。

医術 ιατρική や体育術 γυμναστική は、それらのテクネーを実施される者のためにあって、ただ付帶的にのみまた実施する者のためにもある……。というのは、体育教師 παιδοτρίβης が、ちょうど舵取りがいつも船員たちの一人であるように、彼自身も時には体育を施される者たち γυμναζόμενοι の一人であることを妨げるものは何もないからである。つまり、体育教師、

あるいは舵取りは被支配者たちの善を目ざすのであるが、しかし自分もまたこれらの一人になる時は、付带的に利益に与かるのである、というのは舵取りは船員であり、他方は体育教師のままで、体育を施される者たちの一人となることができるからである (Pol. 1279a1-8)。

ここでは、これまでたびたび言及されてきた「医者が自らを患者として治療する場合は付带的」という図式と全く同様のものが、ギュムナスティケーについて言われている。本来、ギュムナスティケーは、この術を実施されるもののためにあるとされるのであるから、作用者と被作用者とは別個の存在ということになる。しかし、体育教師が自らに対してギュムナスティケーというテクネーを施すことも実際にはあり得ることである。しかし、その場合には、自然的生成に対する技術的生成の特質である「作用者－被作用者」という他者関係の原則が崩れることになってしまう。アリストテレスは、こうした難点を救うべく、ここでも「付带的」という概念を導入することで理論上の整合性をはかっているのである。

また、「医者は自分が病気の時には他の医者を自分のもとに招き、また、体育教師も自分が体育を施される場合には他の体育教師の世話になる、それは自分のことについて判断することのためのみならず、心も乱れていることゆえ、本当のことは判断し得ないと思うからである」 (ibid. 1287a41-b3) とも言われているが、ここでは、さらに明確に、医術の場合と同様、体育術の場合の他者関係に言及されている。

②の「(始動因たる) 或るものによって・(質料たる) 或るものから・(形相たる) 或るものへ」という一般定式についてはどうだろうか。ギュムナスティケーの場合、「始動因」は、言うまでもなく、体育術を保持している体育教師 (ギュムナステース、あるいは、パイドトゥリベース) のもつ知識、あるいは概念ということになる。質料は、自然的ソーマに内在する可能的質料、生成することになる形相は、身体的アレテーということになる。一般定式の適用については何の問題もないといえよう。ただし、こういっただけでは、ギュムナスティケーの特質を明らかにするまでにはいたらない。という

のも、どのような身体的アレテーをどのようにして制作するのかというメカニズムが、上の一般定式からだけでは一向にみえてこないからである。

医術（あるいは他の学・術）と比較されているいくつかの用例を見てみよう。

- (1) 不正の行為をされるのも不正の行為をするのもいずれも劣悪なことであるのはこれまた明白なことである。前者は中間より少なく取ることであり、後者は中間より多く取ることである。中間は医術における健康なもの *ὑγιεινόν*、ギムナスティケーにおける強壮なもの *εὐεκτικόν* にあたる (EN. 1138a28-31)。

- (2) 善それ自体といったものは事実確かに存在しないということが、以上のような諸論点をもつわけであるが、また、善それ自体は政治学には有用ではなく、他の諸学、たとえばギムナスティケーには身体の強健 *εὐεξία* があるのと同じように、政治学にはそれ独得の或る善がある、ということもそうである (EE. 1218a33-35)。

上記の用例からは、ギムナスティケーが作りださんとする身体的アレテーが、文字通りには「よいヘクシス (*εὐεξία*: 強壯)」とされている点に、まず、その特徴を見ることができる。この「エウエクシス」は、先に見た五つの身体的アレテー¹⁰³、すなわち、「健康 *ὑγίεια*」「容姿の美しさ *κάλλος*」「体力的強さ *ισχύς*」「大柄な体格 *μέγεθος*」「競技的能力 *δύναμις ἀγωνιστική*」には含まれていないが、以下の二つの用例、すなわち：

- (3) 絶対的に有益なものと、特定者に有益なものとは別ものである。それは、体育することと薬を飲むこととの関係のごとくである (EE. 1237a13-15)。

- (4) また、それ自体としてより望ましいものは、それ自体としてはそうでないものよりも大きな善である。例えば、体力的強さ *ισχύς* は健康 *ὑγίεια* によいものよりも大きな善である。なぜなら、健康によいものはそれ自体のゆえに望まれるのではないのに対し、体力的強さはそれ自体のゆえに望ましいのであるが、これこそよいものに他ならない、ということであったか

ら (Rhet. 1364a1-3)

といった記述からすると、患者が薬を飲むといった場合、「薬を飲む」ことによって得られる効果は、その薬が有効に働く特定の患者に対してのみであるが、しかし、「体育すること」は誰にとっても有益であるといった一般性を持つと共に、それによってもたらされる身体的アレテーもまた（ここでは、「^{イスキュス}体力的強さ」とされているが）、特定の患者にとって善である「健康」よりも、それ自体のゆえに望ましいより大きな善である、ということになってくる。

つまり、ギュムナスティケーが、被作用者の質料的身体において作り出そうとするものは、「病気から健康を回復した」といったレベルの身体性ではなくて、より積極的に身体能力を発揮すべく構成されたヘクシスを持ち、機能性においてもより高度な能力を保有する身体性であるように思われる。つぎに言われている、ギュムナスティケーが担うべき研究課題に関する記述からも、そのことが窺われるであろう。

凡ての技術や^{テクネー}知識^{エピステーメー}、それもたんにあれこれの部分にだけ限られているものではなく、或る一つの^{ゲノス}類の全体にわたっている完全なものにおいては、それぞれの類に適合するものを研究することは一つの技術、あるいは知識に属する、例えば①どのような修練 *ἀσκήσις* がどのような身体に有益であるか、また②どの修練が最善であるか（というのは、その素質もその生活条件も最も優れた者には最善の修練が適合するに違いないから）、また③どんな修練が同じ一つのものでありながら大多数の者凡てにとって最善であるか（これもギュムナスティケーの^{エルゴン}仕事であるから）、④さらにまた或る人の望むのが彼の到達しうる最善のヘクシスでもなく、また運動競技 *ἀγώνια* の最善の知識でもない場合に、また彼の望むその程度のものを調達してやるのもやはりパイドトゥリベースやギュムナステースの仕事なのである (Pol. 1288b10-19)。

「身体を或る性質のものにすること τὸ σῶμα ποίον τι παρασκευάζειν」 (Pol.

1339a23) をめざすギムナスティケーの研究課題は、以上に言われているように、相当、広範囲にわたるものである。①は、各人それぞれの身体特性に合わせた練習課題の研究、②は、エリート養成のためのトレーニング法の研究、③は、一般大衆全体に広く適合するような練習課題の研究（たとえば、今日の日本に広く普及している「ラジオ体操」などを思い浮かべればよいだろう）、④は、一人ひとりが望むレベルでの練習課題の提供ということで、今日にいうところの「運動処方」に関する研究ということになるであろう。

このように多岐にわたる研究課題からすれば、ギムナスティケーが目指すべき身体的アレテーをこれこれと具体的に特定しようすること自体、もともと困難なことであったといえるだろう。ギムナスティケーに対し、「善きヘクシス（エウエクシア）」といった一般的名称が用いられたのは、こうした事情があつてのことと思われるのである。

三 「善く生きること」と身体性

前項において、法制化された教育課程の中でのギムナスティケーによって育成される身体性、あるいは、広く一般大衆やエリートに向けて実践される、テクネーとしてのギムナスティケーにより育成されることになる身体性についてみてきたが、こうした技術を通して育成された身体性は、そもそも「善く生きること」に対し、どのように係わることになるのだろうか。

本章第一節第二項において、アリストテレスが、「観想的生活」を「完全な幸福」に等置し、考え得る人間的生の最高形態であるとみなしてはいるものの、こうした「観想的生活」は「人間の程度を超えるもの」であり、現実生きる人間は、プシューケーの善、身体の善、外的な善を必要とするような、いわば「第二の幸福な生活」の中で生きていくことになるかと一貫して考えていたことについて、初期作品とされる『プロトレプティコス』、および最晩年の作とされる『ニコマコス倫理学』を資料として見てきた。

こうした考えは、『政治学』においてもまた、見ることができる。彼は、第7巻において次のように述べている。

幸福とは善き行為 *eûpraxía* であるとするべきならば、総体的にポリス全体にとっても、また個々人にとっても、行為的な生活 *ὁ πρακτικὸς βίος* が最善であるということになる。しかし行為的生活は、或る人々が考えているように、他の人々に関係をもつには及ばない、また、行為することから出てくる結果のためになされるその思惟 *διάνοια* だけが行為的であるには及ばない、いや、自分だけで完結している思惟、すなわち自分自身のためになされる観想 *θεωρία* や思考作用 *διανόησις* の方がはるかに一層行為的なのである。何故ならその目的は善き行為であり、従ってまた一種の行為であるからである (Pol. 1325b14-21)。

ここに述べられている思想が、先の『ニコマコス倫理学』や『プロトレプティコス』におけるそれと一致するものであることを見るのは、容易いことであろう。

ただ、こうした記述は、いわば「個人における幸福な生活」に関するものであって、現実にはポリスという共同体をなして暮らす人々のそれとして直ちに適用するわけにはいかない。というのも、ポリスを支えるためには、「それぞれの者が自分の受持ちの仕事をよくなさなければならない」(ibid. 1276b38-39) からである。つまり、「ポリスは、ちょうど、生物がプシューケーと身体とからでき、またプシューケーは理性と欲望からでき、家が夫と妻からでき、財産が主人と奴隷からできているのと同じように、これら凡てのものと、さらにこれらに加えて、いろいろな種類の他の同様でないものからできている」のであって¹⁰⁴、「凡てのポリス民のアレテーは、ちょうど合唱団の主演のアレテーと脇役のアレテーとが一つでないように、一つでないのが必然である」ということなのであるから (ibid. 1277a5-12)、個人における幸福とポリスにおける幸福とは、単純には同一視できないのである。

では、こうしたそれぞれの人がそれぞれのアレテーをもって生きることになる「共同体」において、「善く生きる」といった事態は、どのようなかたちであり得ることになるのだろうか。それぞれの個人におけるそれぞれの生きかたが「善く生きること」であるとするなら、またしても「プロタゴラス

的相対主義」に陥ることになってしまいかねないだろう。アリストテレスは、この問題をどのように回避しているのでしょうか。また、その場合、身体性はどのように係わるものとして考えられているのでしょうか。彼がここで提示するのは、いわば「余暇論」なのである。

全体としての生活は、二つの部分、すなわち仕事 ^{ビオス} ἀσχολία と余暇 σχολή、戦争 πόλεμος と平和 εἰρήνη とに分けられている、そうして実践的活動のうち或るものは生活に必要で有用なものであり、また或るものは立派なものである。これらのものについてもプシューケーの部分やそれらによる ^{プラークシス} 行為 と同一の選択がなされなければならない、すなわち戦争は平和のために、仕事は余暇のために、必要で有用なものは立派なもののためにあらなければならない。だから政治家はプシューケーの部分に関しても、またその部分による行為に関しても、以上凡てのことを考慮に入れて立法しなければならないが、しかし一層多く、より善いもの τὰ βελτίω と ^{テロス} 目的とを考慮に入れて、そうしなければならない。また政治家はいろいろの生活と行為の選択とに関しても同様でなければならない、というのはポリス民は仕事と戦争とを行なうことができなければならないが、しかし一層多く平和と余暇とに生きることができなければならないからである。また生活に必要なことや有用なことを為さなければならないが、一層多く立派なことを為さなければならないからである (Pol. 1333a30-b3)。

アリストテレスは、生活を「仕事—余暇」および「戦争—平和」という二軸によって二分し、前者を必要かつ有用なもの、後者を立派なものとしたうえで、例によって前者は後者のためにあらねばならないという図式を提示する。とすれば、必然的に「仕事は余暇のために」「戦争は平和のために」というように、生活が構造化されることになるわけで、政治家はこのことを考慮して立法化すべきであるというのである。

アリストテレスがこうした主張を展開するのは、むろん、現実認識に基づいてのことであって、彼は、ラケダイモンの場合を念頭におきつつ、「軍事

的な国々の大多数は戦争をしているうちは安全であるが、支配を獲得してしまうと滅びるにいたるからで、あたかも刀のように、平和に暮らしているうちに立っている鋭い歯を失ってしまうのである。そして、その責任は、余暇を楽しむことができるように教育しなかった立法家にある」(ibid. 1334a6-10) と述べつつ、このことは「事実が^{ロゴス}τα γιγνόμενα理論を保証してくれている」(ibid. 1334a5-6) というのである。

立法家が考慮すべきであるとされる「余暇」^{スコレー}については、確かにたとえばどんな職業に就いている人であろうと、それなりに持つことは可能である。各人の個人的事情に左右されることはないのであるから、その意味で、実に巧妙な設定といえるだろう。ただ、近代語における school の語源と言われている「余暇 σχολή」とは、そもそもは時間概念であって、それ自体で何か内実を有するといった類のものではない。したがって、ただちにそこにおいて何をなすかということが問題となつてこざるをえないのである。

彼は、「アレテーのうちで余暇と気晴らし διαγωγή とにとって有用なのは、その働きが余暇のうちにあるところのアレテーだけではなくて仕事のうちにあるところのアレテーについても同様で、余暇を享有し得るためには、生活に必要なものの多くが備わっていなければならない」(ibid. 1334a16-19) と述べているが、「余暇」はあくまでもニュートラルな(時間的)枠組みに過ぎず、実際にそれを活用するには、自らが蓄積してきたさまざまなアレテーや、生活に必要なことどももそれなりに備わっていなければならないとされるのである。

彼は、仕事に必要となるアレテーとして「勇敢 ἀνδρεία」および「忍耐 καρτερία」を、余暇のために必要なこととして「愛知 φιλοσοφία(哲学)」を、双方の時間において ἐν ἀμφοτέροις τοῖς χρόνοις¹⁰⁵ 必要となるアレテーとして「節制 σωφροσύνη」および「正義 δικαιοσύνη」を、それぞれあげ、詩人たちの言うように、もし「幸福なる人々の島」に誰かがいるとすれば、そのような人々はこうしたアレテーのすべてを必要とするにちがいない、という。というのも、これらの人々はそのような善きものの豊富さのうちに余暇を享有していることが多いだけに、最も多く愛知(哲学)と節制と正義とを必要とするだろうから、というのである(ibid. 1334a22-34)。

ここでの「幸福なる人々の島」の想定は、先に見た『プロトレプティコス』におけるそれ¹⁰⁶とは、鋭い対照を見せているのであるが、アリストテレスによれば、「もし善きものを使用できないことが恥すべきことであるのなら、余暇を享有しているときにそれらを使用することができず、仕事や戦争を行なっている時には善いものと見えながら、平和に暮らし余暇を享有しているときには奴隷のような者に見えることは、なお一層恥すべきことである」(Pol. 1334a36-40)ということになるのであって、余暇をどのように活用すべきかについては、結局のところ、前項で見たように、教育によるアレテーの育成に委ねられることになるのである (ibid. 1333b3-5)。

では、こうした「余暇の享有」による生活にあって、身体性はどのようなものとしてあらねばならないのであろうか。彼は、輪郭的に述べるにとどまるとしながら、次のように述べている。

競技者 ἀθλητήςにとって有用なヘクシス(体質)は、ポリス民に要求される善き体質(エウエクシア)という点からすれば、有用なものとはいえない。また健康や子供を作るという点から見ても、有用なものではない。また余りに手がかかって労苦に適しない体質も有用なものではない、むしろこれらの中間 ἡ μέση のものがそうである。だから体質は^{ボノス}労苦によって鍛えられたものを持たねばならないが、しかしそれは強制によらぬ労苦によって鍛えられたものでなくてはならない。また競技者の体質のように、ただ一つの^{ブラックシス}労苦にだけ適するものであってもならない、むしろ自由人の^{行為}に適したものでなければならない。そしてこれらの身体の特徴は男性と同様に、女性にも存していなければならない (ibid. 1335b5-12)。

一般の人たちにおける身体性としては、ただ一つのことのみ長けているにすぎない競技者の体質は不適切であって、あくまでも中間的な「エウエクシア」を目指すべきであるとする見解は、これまでわれわれが考察してきたところからも、充分、首肯できるところのものであろう。アリストテレスにあっては、「過度の美しさ ὑπέρκαλον とか、過度の強さ ὑπερίσχυρον」とい

ったものは、ロゴスに一致することの困難なものとみなされるのである (ibid. 1295a6-9)。では、ここに言われる「自由人としての行為に適した」身体性とは、どのようなものなのであろうか。実をいえば、ことは、自由人としてのモラルの問題に係わってくるのである。

プシューケーの悪徳 *kakia* だけが本意から生れるものではない。或るひとびとにとっては身体^{ソーマ}における欠陥もまたそうである。われわれは当然これらのひとびとに対して叱責を加える。なぜなら、生れによって *διὰ φύσιν* 醜いひとを叱責するひとはいない。だが、体育的な鍛錬を怠り *ἀγυμνασία*、身体をなおざりにしたために醜いひとに対しては叱責が加えられるからである。病弱や障害についても同じである。すなわち、生れつき *φύσει* 目の見えない人、病気または打撲のために失明したひとを咎め立てするひとは誰もいないだろう。むしろ、そういうひとに対しては憐みがかけられるであろう。だが、大酒や、その他のふしだらな行ないのためにそうなったひとに対しては誰でも叱責を加えるであろう。こうして、身体にかかわる欠陥のうち、われわれの意のままになるものは叱責を受け、われわれの意のままにならないものは叱責を受けないのである (EN.1114a21-29)。

生まれ（自然）において何らかの病気や障害によって、あるいは何らかの（自己偶発^{アウトマトン}あるいは偶運^{デュケー}による）事故によって障害を被った場合には、自らの意のままになることではないがゆえに、たとえ、何らかの身体的欠陥を持つにいたったとしても、同情されこそすれ、叱責されることはない。しかし、自らの意のままになる状況下にありながら、なお、身体の鍛錬を怠りなおざりにしたために、結果として身体的欠陥を持つにいたってしまった人に対しては、厳しい叱責が加えられることになる……。

つまり、自由人として生きるということは、それにふさわしい責任ある行為を遂行していくということであって、その際、そうした行為において機能することになる身体性の如何は、自らの選択に基づく自己決定の範囲に入ってくるモラルの問題として問われることになってくるのである。こうした倫

理基準の根底に「自然と人為」との絡みを見て取ることは容易であろう。このような身体性をめぐる倫理的、モラル的な局面にあっても、「自然と人為」という二項関係が、通奏低音としてその響きを持続させているのである。

第三章 注

- ¹ 彼はまた、「宇宙（ウーラノス）の場合においても、大地の本性が雌であるとして母と名付け、天界と太陽または他のそういったものが子を産むもの（雄）であるとして、父とも呼ぶのである」と述べて、当時、周知であった「雌雄」に関する神話的イメージに言及している。『動物発生論 De Generatione Animalium』716a15-17. 参照。
- ² GA. 716a17-34. なお、この箇所での「陰茎」としたギリシア語は、περίνεος（会陰部）であるが、島崎によれば、会陰部を雄の性徴とは考えられないので、ここは陰茎 αἰδοῖον とすべきであるとしている。島崎三郎訳『動物発生論』（『アリストテレス全集』第9巻所収）、岩波書店、1969年、318頁、注（10）参照。また、Platt および Peck にあっても、ともに penis と訳されているので、ここではそれにしたがう。Platt, A.(tr.), *De Generatione Animalium, The Works of Aristotle Translated into English*, Vol5, Oxford, 1912, 1972 (repr.) 716a34., Peck, A.L.(tr.), *Generation of Animals*, Loeb Classical Library, 1942, 1963 (repr.) p.13. なお、Platt は、この箇所への脚注で、「Liddell & Scott はこの用語について訂正の必要がある」と述べているが、当の Liddell & Scott では、‘male genital organs’（雄の生殖器）とされている。
- ³ 因みに、アリストテレスは雄を基本型し、雌を「発育不全の雄」としている（GA. 737a28）、この点では、現在の理解と正反対ということになる。
- ⁴ 男女の分化が発生するメカニズムについて簡単に述べておく。胎児は、もともと、ミューラー氏管、ウォルフ氏管という二系統の内性器原基をもっているが、胎生十週のころまでに睪丸ができると、そこから分泌される男性ホルモンの作用によりウォルフ氏管が発達して、副睪丸、精管、精嚢腺、射精管が形成され、一方のミューラー氏管は消滅する。逆に男性ホルモンの作用がない場合には、ウォルフ氏管が消滅してミューラー氏管が発達し、卵管、子宮、膣が形成される。外性器の分化については、原基は女性型であり、男性ホルモンの作用があれば、大陰唇は陰嚢に、陰核は陰茎に、小陰唇は左右癒合して陰茎内の尿道へと発育していった男性外性器が形成され、作用がなければ、そのまま発育していった女性外性器が形成されるのである。

- 5 アリストテレスは、「月経」について次のように述べている。「雌は月経が全くなければ子を産まないし、月経があっても流出しているときは（性交を行っても）一般に産まず、月経浄化の後なら産む。産まないのは、或る場合は（雌に）栄養も質料もないので、雄に由来し精液の中に存在する能力も、その質料によって胎児を形成することができないからであり、或る場合には月経の量が多いので、それと共に精液が洗い流されてしまうからである」（GA. 727b11-17）。
- 6 「動物の精液と胚子とは、生命あることにおいてζῆν、植物に決して劣らず、ある点までは生殖力もある γόνιμος」（GA. 736a33-35）。
- 7 アリストテレスは、随所でヒトの女性が動物中で最も月経血が多量であると述べている。HA. 521a25-27、GA. 727a20-23 など。
- 8 ここでの比喩が、「家を建てること」という機能において語られていることは重要である。というのも、もし、これを「大工が家の中で仕事をする」というような実体的存在による比喩で説明しようとすれば、大工とその制作物とは別存在という基本的な想定と抵触し、比喩としての適切さを欠くことになってしまうからである。こうした手順を踏む際の、アリストテレスの慎重さを窺い知ることのできる事例だろう。
- 9 本稿、第二章第二節第一項、130 頁および注 73 参照。
- 10 GA. 729a26-28、735a12-13 など。
- 11 GA. 734b7-10. そのほか「自動操り人形」の比喩については、ibid. 741b9、MA. 701b2、Meta. 983a14 などにも見ることができる。なお、この比喩を、胚子の発生にかんする「前成説」か「後成説」かについての論議に関連づけ、アリストテレスの立場を後者にあるとするための根拠として用いる議論があるけれども、本稿の文脈とは関連しないので立ち入らない。上掲、金子（1996 年）「アリストテレス哲学における生命と身体」385 頁、ibid. Platt, 733b23ff., Peck, p.144 など参照。
- 12 なお、骨の生成にかんして、「骨は、陶器と同様、あたかも窯の中で焼かれたかのように、発生中に生じた熱によって焼かれてできたもので、火によっては融けない」（GA. 743a17-20）というように言われているが、ことの正否は別にして、ここでの比喩も巧みである。
- 13 現代における発生生物学の知見については、岡田節人『発生における分化』岩波

書店、1985年、同『からだの設計図ープラナリアからヒトまでー』岩波書店、1994年などを参照。

¹⁴ ibid. Peck, pp.168-169.

¹⁵ ここでアリストテレスが、「ソーマ的現実態 $\eta \epsilon \nu \epsilon \rho \gamma \epsilon \iota \alpha \sigma \omega \mu \alpha \tau \iota \kappa \eta$ 」という語法を用いているのは興味深い（すぐ下の 736b29 にも再出）。その意味するところは、足というソーマ的部分のもつ機能が「歩く $\beta \alpha \delta \iota \zeta \epsilon \iota \nu$ 」ということにおいて現実化している、といった様態を指し示しているのであるが、このことは、「プシューケー：現実態」「ソーマ：可能態」といった単純な図式にとどまるものではないことを示している。つまり、「現実態ー可能態」という分析枠組みは、ソーマ自体を単独に取り出して対象化する場合、ともに適用可能となるのであって、この点では、「形相ー質料」の場合と同様なのである。DA. 407b23-24、本稿第二章注 106 参照。

¹⁶ 上掲書、桑子（1993年）『エネルゲイア』第八章「ヌースについて」参照。

¹⁷ 「能動理性」という用語が用いられるようになるのは、ストア派以来であって、中性スコラでは ‘intellectus agens’ の名で論議されるとともに、この用語をめぐって靈魂の不滅性が論争されたという。出隆『アリストテレス哲学入門』岩波書店、1972年、256頁。

¹⁸ 『形而上学』1072b8、『ニコマコス倫理学 Ethica Nicomachea』1139a7 など。

¹⁹ 本稿序論 13-15 頁参照。

²⁰ なお、『政治学』からの日本語訳は、概ね、岩波版全集の山本光雄訳を利用させていただいた。『アリストテレス全集』第 15 巻、岩波書店、1969年。

²¹ Meta. 1072b4-5, EN. 1140a35 etc.

²² Pol. 1253a2-3, ibid. 1287b19, EN. 1097b11, cf. EN. 1169b18-19.

²³ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 1927, 1957 (Max Niemeyer), S.52-54. 邦訳、ハイデガー（松尾啓吉訳）『存在と時間』上巻、勁草書房、1960年、92-95頁参照。

²⁴ これらが「他でもありうるもの」にかかわることについては、次節第二項において考察する。

²⁵ アリストテレスの場合、「人間的な」という限定詞として、① $\alpha \nu \theta \rho \omega \mu \iota \nu \omicron \varsigma$ 、② $\alpha \nu \theta \rho \omega \mu \epsilon \iota \omicron \varsigma$ 、③ $\alpha \nu \theta \rho \omega \mu \iota \kappa \omicron \varsigma$ の三語が見いだされるが、このうち、③については、人間の弱さに関係していて、軽蔑的なニュアンスが込められているという。加藤

信朗訳『ニコマコス倫理学』（『アリストテレス全集』第13巻）岩波書店、1973年、443頁、第10巻第8章注(1) 参照。

²⁶ プラトン『国家』505A~B, 505D~506A, 507A, 508Eなど。なお、アリストテレスによる「善のイデア」批判は、『ニコマコス倫理学』第1巻第6章において、「親しいひとびとの説を批判することはつらい仕事であるが、真理を救うためには身内の人の説であってもそれを棄てなければならない」（1096a11-16）といった前置きをしたうえで、およそ十箇の観点から展開されている。

²⁷ 岩田は、「善い」という言葉の用法と「ある（存在）」という言葉の用法とが、カテゴリーによりさまざまに語られることにおいて同じ構造をもつとされる点にアリストテレスの独自性を認め、ちょうど、性質、量、関係などが相互に何の関連ももたぬまま、実体のひこばえとして実体に依存して成立するという意味で統一されているのと同様、「善」の実例としてあがっている徳、適度、好機なども相互には関連をもたぬものの、人間の本質である理性のひこばえとして理性に依存して成立するという意味で統一されているとしている。岩田靖夫『アリストテレスの倫理思想』岩波書店、1985年、26-29頁。

²⁸ アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』第3巻第5章、1114a31以下において、「ひととはみな、自分に善と見え、現れるものを目指し求めているが、その現われはひとの自由になるものでなく、それぞれどのようなひとであるか（性格）に応じて、その目指す目的もそういうものとして現れてくる」という考えを紹介し、もし、自分の性格に責任がないのであれば、悪行をしたとしても自分はそういう行為によって最高善を得られると思いこんでいたことにすぎない、という理由が成り立ち、誰も自分に対して悪行の責任を負わなくてもよいことになってしまう、と述べている（EN. 1114a31-b5）。

²⁹ なお、『ニコマコス倫理学』からの日本語訳は、概ね、岩波版全集の加藤信朗訳を利用させていただいた。『アリストテレス全集』第13巻、岩波書店、1973年。

³⁰ アリストテレスは、「端初からの論 *οἱ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν λόγοι*」と「端初への論 *οἱ ἐπὶ τὰς ἀρχὰς λόγοι*」を区別すべきであるとしているが（EN. 1095a31-32）、「幸福」をめぐる論議は、「不動の動者」や「能動理性」をめぐる論議とならんで、「端初への論」の典型的なものといえる。これまでみてきたように、あらゆる運動の起動者としての「不動の動者」の想定、あらゆる人間的思惟の原因者としての「能

動理性」の想定は、結局、感覚的・経験的世界を超える形而上学的地平での論議へと繋がっていかざるを得ないものであったが、「幸福」をめぐる論議にもまた、後にみるように、同様の事態が胚胎している。

- ³¹ アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』第1巻第13章において、ロゴスの有無によるプシューケーの分類を試みている。それによると、(1) ロゴスをもたない部分 τὸ ἄλογον は、さらに、①植物的な部分と、②欲望的 ἐπιθυμητικόν、あるいは欲求的 ὀρεκτικόν 部分に分かれ、後者は、「父親のいうことがわかる」という意味でロゴスに聞きしたが、服従するものである限りにおいて、ロゴスに与かるもの、とされている。また、(2) ロゴスをもつ部分 τὸ λόγον ἔχον は、①本来の意味でロゴスを自らのうちにもつ部分、②父親の言葉を聞くものがロゴスを持つと言われる意味でのそれ、とに分かたれているが、ここでの②は、ロゴスをもたない部分における②と同一のものである。EN. 1102b28-1103a3. なお、岩田は、(1) を「非理性的部分」、(2) を「理性的部分」とし、(2)-①を「勝義の理性的部分」としている。上掲、岩田、36頁。「ロゴスをもつ部分」のより詳しい考察は、『ニコマコス倫理学』第6巻においてなされている。

- ³² アレテーの訳語としては、「徳」、「卓越性」、「器量」など、さまざまに試みられているが、日本語になりにくい用語のひとつといえるだろう。ともあれ、このアレテーは、ホメロス以来の伝統をもつ言葉であって、そこでの基本的な意味は、「(身につけた) 武勇・武芸」といったことであるが(「身につけたあらゆる武芸を思い出せ παντοίης ἀρετῆς μνήσκεο」 Ilias, XXII. 268. 松平千秋訳『イリアス』下巻、岩波文庫、1992年、319頁。そのほか、「武勇」を意味する用例としては、XI. 90, 763, XIII 237, 275, 277, XIV 118, XX 242, XXII 268 など)、それ以外にも、「足のアレテーにおいて優れた」(『イリアス』XX. 411)、「わが馬がアレテーにおいて抜群」(ibid. XXIII. 276)、「おのおのの馭者の(馬を操る)アレテー」(ibid. XXIII. 374)といった用例もみることができる。つまり、「徳」という日本語の語感からくる「倫理性」を必ずしも伴うわけではないのであって、本文に述べたように、「それぞれにおいて発揮される卓越した力量」といったところが、ほぼこの言葉に共通する意味内容であったと思われる。cf. Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*, p.238. なお、向坂は、ホメロスにおいて、すでに「アレテーの内面化」が始まっているとして、「武人としての矜持」

にアレテーをみている。向坂寛『ロゴスとアレテー』第1章「ホメロス」参照、理想社、1985年。

³³ ヘクシスについては次項において検討するが、「競技や動作の練習をしているひとびとを見ればわかるように、それぞれのことを実際にやってみることから、さまざまなヘクシスが生まれてくる」(EN. 1114a8-10)とされていることから窺えるように、「後天的に獲得されて身についた性状」のことで、身体的なものについても言われうる。なお、上掲、岩田靖夫『アリストテレスの倫理思想』第4章3「ヘクシス」参照。

³⁴ Protrepticos 12. なお、この断片は、Augustinusの“De Trinitate”14.9.12.からのもの。

³⁵ EN. 1178b10-22.

³⁶ アリストテレスは、ここでの「最善のもの *ἄριστον*」について、①理性 *νοῦς*、②われわれのうちにあって本性上、支配し、指導し、美しいものや神的なものについて想いをめぐらすもの、③そのもの自体として神的な存在、④われわれのうちに存在するもののなかで最も神的なもの、といった具体例を挙げている。EN. 1177a13-16.

³⁷ EN. 1178a22において、「理性的なアレテーは離在的である」と言われている。

³⁸ 『ニコマコス倫理学』第3巻第6章以降において検討されている「人柄としてのアレテー」(倫理的徳)の具体的徳目は、勇氣 *ἀνδρεία*、節制 *σωφροσύνη*、鷹揚 *ἐλευθεριότης*、豪気 *μεγαλοπρέπεια*、高邁 *μεγαλοψυχία*、功名心 *φιλοτιμία*、温和 *πραότης*、情愛 *φίλησις*、機知 *εὐτράπελος*、羞恥 *αἰδώς*、正義 *δίκαιον* などであるが、『エウデモス倫理学』で検討されている徳目も、ほぼ、共通している。

³⁹ ここにあげた『弁論術』のほかには、『ニコマコス倫理学』1098b12-15、『政治学』1323a21-27などにおいて言及されている。なお、こうした善の三分法は、プラトン『ゴルギアス』477B~C、『エウテュデモス』279A~B、『ピレポス』48E、『法律』661A~C、697A~B、743E、870Bなどにおいてもみられる。

⁴⁰ 上掲、岩田、10頁。ただし、ここでは「アリストテレス倫理思想における身体重視の側面」というように限定つきで言われているが、論旨をゆがめることにはならないと信ずる。

⁴¹ 自然と技術との対比的、対置的な関係については、次節において検討する。

- ⁴² 「選択 προαίρεσις」については、次節第二項において検討する。
- ⁴³ なお、Hutchinson, D.S., *The Virtues of Aristotle*, Routledge, 1986. の chap.2 において、ヘクシスが主題的に検討されているが、以下でみるような身体的アレテーについては、考察対象にはなっていない。
- ⁴⁴ バウラ（水野一、土屋賢二共訳）『ギリシア人の経験』みすず書房、1978 年、141-143 頁。Bowra, C.M., *Greek Experience*, Mentor Book, 1964, pp.103-105.
- ⁴⁵ プラトン『プロタゴラス』316D~E.
- ⁴⁶ プラトン『国家』406E.
- ⁴⁷ パンクラティオンについては、第一章、注 27 参照のこと。
- ⁴⁸ なお、古代ギリシアにおける五種競技は、スタディオン競走 στάδιον、走り幅跳び ἄλμα、円盤投げ δίσκος、槍投げ ἀκόντιον、レスリング πάλη の五種目からなっていた。 ibid. Gardiner, *Athletics of the Ancient World*, pp.177-180., Harris, H.A., *Greek Athletes and Athletics*, Hutchinson, 1964, pp.77-80. 参照。
- ⁴⁹ プラトン『法律』728D~E. なお、『メノン』72Dでは、「健康」「大柄なこと」「体力的強さ」の三つがあげられている。
- ⁵⁰ なお、アリストクセノス Aristoxenos が伝える断片には、「アリストテレスが常に語っていた通り、プラトンから『善について』の講義を聴いた大多数の人々が受けた印象はつぎのようである。すなわち、人間の善と通常認められていること、例えば、富、健康、体力的強さというような、一般に何らかの驚くばかりの幸福が得られるものと考えて人々は各自講義に赴いた。だが話は数学（数や幾何や天文）に関したものであることが明らかになり、結局は、一なる善が存する、ということなので、思うに、人々には全く意外なことに思われた。それで、彼らは或いはそのことを軽蔑し、或いは非難した」（*Harmonica* 2.20.16-31.3. 傍点引用者）とあって、「健康」や「体力的強さ」に関する当時の人々の捉え方の一端を窺い知ることができる。宮内璋・松本厚訳『断片集』（『アリストテレス全集』第17巻所収）岩波書店、1972年、676頁。
- ⁵¹ なお、この『ニコマコス倫理学』第6巻は、アリストテレスの原倫理学である『エウデモス倫理学』からの転用であるとする見解が、ほぼ定説とのことである。Hardie, W.F.R., *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, 1968, pp.7-8. ; Achrrill J.L., *Aristotle's Ethics*, Faber & Faber, 1973, p.14.

- ⁵² 本章、注 31 参照。
- ⁵³ 制作と行為の概念的相違については、次項において検討する。
- ⁵⁴ 本章、注 31 参照。
- ⁵⁵ 加藤信朗訳『ニコマコス倫理学』第 6 巻第 4 章 注 (3) 参照、413-415 頁。なお、アリストテレス自身は、EN. 1144b26-30 において、‘κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον’ と ‘μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου’ とを区別すべしとする旨の発言をしている。
- ⁵⁶ 前掲、加藤訳、同、注 (7) 参照、416 頁。
- ⁵⁷ ただし、すでにふれたように、医者が自分自身を患者として自分自身のうちに健康を作り出す、という場合も考えられるのであるが、アリストテレスは、偶々付帯的 συμβεβηκός に、医者と患者とが同一人というだけであって、本質的な枠組みとしては両者は他在的である、としている。Phys. 192b23-26. など。本稿第二章、143-144 頁参照。
- ⁵⁸ Burnet, J., *The Ethics of Aristotle*, 1900, 1973 (Arno), p.264. ; Stewart, J.A., *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, vol. 2, 1892, 1973 (Arno), p.48. ; Grant, A., *The Ethics of Aristotle: Illustrated with Essays and Notes*, vol. 2, 1885, 1973 (Arno), p.161. etc.
- ⁵⁹ プラトン『ヒippias (小)』373C~375C.
- ⁶⁰ なお、アリストテレスは、『形而上学』第 5 巻第 29 章において、この『ヒippias (小)』での議論を取り上げ、「故意に跛行者のまねをする者は、道徳的に劣った者である」といった批判している。
- ⁶¹ アリストテレス (松本仁助・岡道男訳)『詩学』岩波文庫、1997 年、96-97 頁。
- ⁶² 『天体論』では、「星 ἄστρον」についてさえ、動物や植物と共に「行為」があると言われている。292b1-2. 参照。
- ⁶³ 同じく『天体論』において、「この地上において、人間の行為は最も多種多様である」(292b2-3)と言われている。
- ⁶⁴ なお、体育術 γυμναστική については、次節第二項において、身体的アレテーを取り扱うテクネー・モデルとして主題的に検討する。
- ⁶⁵ もちろん、体育術や医術や建築術などのテクネーを、直ちに「行為」となし得るかということについては、当然のことながら、概念上の問題がでてくる。それについては、本項の後半でふれられることになる。

- ⁶⁶ たとえば、行為の場合には、法律に強制されて、あるいは無知のゆえに、外見上、「善い」あるいは「正しい」とされる行為をなし得る場合もありうるが、アリストテレスは、そういった場合を「善い行為」「正しい行為」とすることができないと述べている。EN. 1144a13-16.
- ⁶⁷ アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』第3巻第2章において、「選択」の概念上の特質を、①欲望 ἐπιθυμία や激情 θυμός、②願望 βούλησις、③判断 δόξα それぞれとの比較において考察している。詳細については、上掲、岩田、127-133 頁における「理性的選択意志」の項についてみられたい。
- ⁶⁸ 本章第三節第二項「身体的アレテーの制作過程：γυμναστικήの場合」参照。
- ⁶⁹ アリストテレスは、笛吹き術の優秀性如何について、善い生まれ、美しさ、富といったアレテーは何ら貢献するところはない、と述べている。『政治術』1282b36-1283a3.
- ⁷⁰ 本稿、第二章第一節第三項、115-117 頁、および、第三章第二節第一項、245 頁参照。
- ⁷¹ したがって、「無生物はもちろん、下等動物でも幼児でも、決してなにごとをも偶運によってなしはしない、なぜなら彼らは選択意志をもっていないから」(Phys. 197b7-8)と言われることになる。
- ⁷² 本稿、第二章第一節第三項、118-119 頁参照。
- ⁷³ また、『形而上学』1133a24 以下においても、「生成する事物の生成するのは、(1) 或るものによってであり(この或るものというのは、私の意味するところでは、そこからその生成過程が始まるところの原理(始動因)のことである)、(2) 或るものからであり、(この或るものは欠除態ではなくて質料であるとしよう、これがなにを意味するかについてはさきに説明した)、そして(3) 或る事物が生成するのである(この或る事物というのが、或る円でも、或る球でも、その他なにものであろうと随意である)」(1133a24-28)と言われており、本文における定式化を妥当とすることができだろう。なお、アリストテレスは、1032a18-24において、自然的生成の場合にも同様の構造をみており、「形相」「質料」「始動因」のそれぞれを「自然」と呼んでいる。
- ⁷⁴ 本稿、第二章第一節第二項「ソーマにおける実体性」参照。
- ⁷⁵ もちろん、「健康」とは、技術によって作り出されることになる身体的アレテー

のひとつである。

⁷⁶ 本章第一節第一項「人間的ソーマの自然的生成」参照。

⁷⁷ 「もし前もってなにものも存在しないなら、なにものも生成しえないのであるから、生成するものの或る部分が必然的にまえもって存在するのであることは明白である、なぜなら、ものの質料はそれの或る部分だから。つまりその質料はそれの生成過程のうちに内在しており、生成してそのものになるのもこの質料なのである」 Meta. 1032b30-1033a1.

⁷⁸ 「自己偶発」の概念的意味については、本章、256頁参照。

⁷⁹ 本稿、222頁。

⁸⁰ なお、『ニコマコス倫理学』において、男女の関係が自然本性に従うもので、ポリスの成立に先立ち、しかも単に子どもを作ることのみが同棲の理由ではなく、生活に役立つものを得るためにも共同生活をする、といった主旨のことが言われている。1162a16-24.

⁸¹ なお、国制と法律との関係について、アリストテレスは、法律に応じて国制を制定するのではなく、国制に応じて法律は制定しなければならないとし、また、国制がポリスのいろいろな役に関する組織（タクシス）であって、それらの役がどんな仕方で人民の間に分かれたるか、国制の主権的部分は何であるか、またそれぞれの共同体の目的は何であることを規定するものであるに対し、法律は国制を明らかにする原理とは別のもので、如何にして役人たちが役目を司るか、また如何にしてそれらに背く者を防止するかを規定するものである、としている。Pol. 1289a13-20.

⁸² Diogenes Laertius, V 27.

⁸³ 『ニコマコス倫理学』の最後の部分において、「法律やポリーテイアーの集成 τῶν νόμων καὶ τῶν πολιτειῶν αἱ συναγωγαί」(1181b7) といった句、あるいは「蒐集されたポリーテイアーに基づいて ἐκ τῶν συνηγμένων πολιτειῶν」(1181b17) といった句がみえるが、これが『ポリーテイアイ（国制誌）』のことを指しているのはほぼ確実とおもわれる。というのも、「（これらの蒐集資料に基づいて）どのようなものがポリスを保持したり滅ぼしたりするのか、どのようなポリーテイアーが正しく、反対に悪しき場合にはどのような原因によるのか、といったことを検討してみなければならない。そうした研究によって、われわれはどのようなポリ

一テイアーが最善のものであるのかを、また、それぞれの種類のポリーテイアーがどのように秩序立てられる時最善であるか、また、どのような法律と習慣を用いる時、最善であるかをいっそうよく綜観しうるであろう」(EN. 1181b18-22)と述べられていて、この内容が、そのまま『政治学』に投影されているからである。

⁸⁴ この「国制」は多数が共通な利益を目当てに政治をする場合で、すべてのポリーテイアーに共通の名前で呼ばれているが、アリストテレスは、少数者のためでなく多数の人の利益を目指すのであるから、共通の名前で呼ばれて当然である、としている。Pol. 1279a37-39.

⁸⁵ 『政治学』第3巻第7章参照。

⁸⁶ 『政治学』第3巻第14章～第4巻第13章参照。

⁸⁷ 『政治学』第5巻第1章～第7章参照。

⁸⁸ ヘロドトス『歴史』第3巻第20章において、カンピュセスのエジプト遠征にまつわるエピソードの一つとして、彼がエチオピアへ贈物をもたせて使者を送ったことが述べられているが、そこで「当のエチオピア人というのは、世界中で最も背も高くかつ最も美しい人種であると言われている。その風習(ノモス)は多くの点で他の民族と異なっているが、ことに王朝に関して次のような慣習がある。全国民の中で最も背丈が高く、かつその背丈に応じた齊力をもつと判定される者を、王位に就く資格があるとするのである」と記述されている。上掲、松平千秋訳『歴史』上巻、292頁。

⁸⁹ 山本光雄訳『政治学』(アリストテレス全集第15巻)岩波書店、1969年、279頁。

⁹⁰ 本章第一節第二項「人間的生と身体性」222-225頁参照。

⁹¹ アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』において、「自然の本性によらず、人間によって正しいと定められたことも同様に、どのような場合でも同じものではない。国制(ポリーテイアー)もまたあらゆる処で同じものではないが、あらゆる処において通用するただ一つの国制が自然の本性にしたがった最善の政体として存在する」と述べている。1135a3-5.

⁹² プラトン『国家』第2巻368E~369Aにおいては、「より大きなもののなかにある正義のほうが、いっそう大きくて学びやすいということになろう。だから、もしよければ、まずはじめに、国家においては正義はどのようなものであるかを、

探究することにしよう。そしてそのあとで一人ひとりの人間においても、同じことをしらべることになろう。大きいほうのと相似た性格を、より小さなものの姿のうちに探し求めながらね」と言われていて、ちょうど、アリストテレスの接近法とは逆になっている。藤沢令夫訳、岩波版プラトン全集第11巻、1976年、131-132頁。

⁹³ 本稿、231頁以下参照。

⁹⁴ アリストテレスは、こうした諸条件の列挙をし終えたところで、理論（ロゴス）によるものと、感覚を通して認知されるものとのについては、同一の精確さを求めるべきではないとして、『ニコマコス倫理学』において言われていたのと同様の注意をしている。Pol. 1328a19-21.

⁹⁵ このあと、アリストテレスは、障害を持って生まれてきた子どもについて、「障害者は育ててはならないという法律が定められなければならないが、しかし、もし慣習（エトス）の定めによって生児は誰をも棄ててはならないと命じられているなら、そうしてはならない」(Pol. 1335b19-22) と述べている。また、墮胎 ἀμβλωσις についても、もし、しなければならないのであれば「知覚や生命がその子どもに生じてくる前に」すべきであるとしている。ibid. 1335b23-25.

⁹⁶ プラトン『法律』第7巻792A.

⁹⁷ 「刷り込み」とは、動物の生後早期に起こる学習の様式であって、たとえば、親から離されて孵化したばかりのマガモは、最初に見た動く物体について歩くようになるが、こうした追従反応のような現象をいう。ローレンツ（大川けい子訳）『ハイイロガンの動物行動学』平凡社、1996年参照。Lorenz, K., *Hier bin ich - wo bist du? Ethologie der Graugans*, R. Piper, 1988.

⁹⁸ 当時のギリシアにおける教育事情については、廣川洋一『プラトンの学園アカデメイア』岩波書店、1980年。同『イソクラテスの修辞学校』岩波書店、1984年。同『ギリシア人の教育—教養とは何か—』岩波新書、1990年。石山脩平『古代ギリシア教育史』（初出、1934年）、日本教育センター、1978年。マルー（横尾壮英他訳）『古代教育文化史』岩波書店、1985年などを参照。

⁹⁹ 本章第一節第三項、235-236頁参照。

¹⁰⁰ 実をいうと、ギュムナステイケーを、教育プログラムにおける教育科目のひとつとして捉える場合と、テクネーのひとつとして捉える場合とでは、概念上の大

きな違いが出て来る。この問題は、今日の我が国において「体育」と呼ばれていることがらについても同様に潜んでいて、体育学では、長年にわたる概念上の争点のひとつとなっている。詳しくは、上掲、拙著『身体教育を哲学する－体育哲学叙説－』序章第三節を参照されたい。

- ¹⁰¹ テクネー、あるいは、エピステーメーとしてのギュムナスティケーの用例は、『形而上学』1063b37, 『ニコマコス倫理学』1096a34, 1112b5, 1138a31, 1143b27, 『エウデモス倫理学』1217b39, 1218a35, 1220b23, 『政治学』1268b35, 1279a1, 1288b16などにみることができる。
- ¹⁰² 拙稿「アリストテレスの体育技術論」『新体育』第48巻第4号、1978年、316-319頁。
- ¹⁰³ 本章第一節第三項「技術的生成の対象としての身体的アレテー」、236-239頁参照。
- ¹⁰⁴ なお、アリストテレスは、ポリスを構成する不可欠な部分として、①食糧を供給する部分、②技術を用いる部分、③武器を用いる部分、④資金を調達する部分、⑤神事をおこなう部分、⑥国事をなす部分の六つをあげている。『政治学』第7巻第8章参照。
- ¹⁰⁵ この句は、はっきりと「余暇（スコレー）」が時間概念であることを示している。
- ¹⁰⁶ 本章第一節第二項「人間的生と身体性」、228-229頁参照。

結 論 本研究のまとめと今後の展望

「身体論序説—アリストテレスを中心に—」と題された本研究では、古典期ギリシア哲学の最終アンカーであるアリストテレスの身体論を、かれの哲学体系と構成原理に則しつつ、できるかぎり広範な枠組みの中で見届けようと試みられた。

研究を遂行するための予備的な考察として、第一章では、当時における身体認識の実際を、ギリシア彫刻における身体表現の発展史的な考察と（第一節）、ヘロドトスにおける身体に関する記述を検討することによって（第二節）、明らかにしようとした。結論的には、ギリシア彫刻において実現された身体表現は、芸術史全体から見ても、例外的と断言するほどにレベルの高いものであって、当時における身体認識のレベルの高さが裏づけられた。また、ヘロドトスによる文化人類学的ともいうべき記述を通しては、身体性というものの民族や慣習（ノモス）による多様な立ち現われが、明らかにされた。ヘロドトスにあっては、「身体にかかわる人為的契機」といったことが、すでに明確なかたちで自覚されていたのである。

以上の検討を踏まえ、第三節では、第二章へ到るための仲介項として、アリストテレスが人間の身体について、およそそのところ、どんな発言をしているのかが示されるとともに、本研究における基本的視座が、「自然と人為」をめぐってのものであることが提示された。

第二章では、アリストテレスにおけるソーマについて、主として自然学的観点からの包括的な検討が試みられた。

ソーマとは身体に該当するギリシア語であるが、アリストテレスがソーマと呼んだものの内実は極めて広大であって、数学的对象としてのソーマ、単純物体から天体にいたる生命をもたない物質的なソーマ、植物から人間にいたる生命活動を営みつつ生きているソーマなどなど、われわれが経験的に遭

遇することのできる、ほとんどあらゆる存在におよんでいる。このうち、数学的对象としてのソーマ（立体）を例外として、他はすべて運動原理を内在する自然的ソーマとして存在しているとされ、形相と質料とからなる結合的な実体として規定されているのであった（第一節）。

生命活動を営む結合的な実体としての動物や人間におけるソーマについては、その「第一の現実態」であるプシューケーとのかかわりが論じられ、プシューケーという生命原理の発現のありかたに従って、それぞれの生物におけるソーマが、おのおの独自の形態をもつにいたるとされていることがあきらかになった。また、プシューケーの概念的検討についても試みられ、その「構造—機能」連関が明らかにされた（第二節）。

また、膨大な動物学的記述を資料としながら、広大で多様な対象に対するアリストテレスの方法論が吟味され、そのうえで、動物体に共通する基本構造と生理的機能に関する概観的考察、さらに、唯一直立する人間におけるソーマの形態的特質と、直立二足歩行という人間に独自の運動性についてもその生力学的メカニズムがあきらかにされた（第三節）。

以上の考察を通して明らかになったことは、人間の自然的ソーマ（人体）に対するアリストテレスのスタンスであって、かれのアプローチの姿勢は、他の動物体に対するそれと全く同一のものであり、徹底して自然物とみなすところに成立しているのであった。動物体にしろ、人体にしろ、それらが自然的実体であるということは、運動性を本質規定として内属していることであり、人為性の関わり得ない対象であることを意味するのであるが、このことは、人間の身体における人為的契機を考える場合、解かれるべき理論上の問題を惹起することになる。

第三章では、人間の身体に対する人為的契機の問題が、「技術（テクネー）」と呼ばれる知的なアレテーと、制度という人為的構成体をめぐって考察された。

まず、人間的ソーマの生成機序として、自然的生成の仕組みが検討され、それが「他ではありえない」必然的な過程とみなされていることが明らかにされた。しかし、人間におけるソーマの場合、その生成過程には、自然に基づくもののほかに、人為的な制作過程も不可欠な契機として関与してくるの

である。それを人間における「生」の様式がもっている特質を明らかにすることで根拠づけ、人間として生きていくのに必要な身体的アレテーが、後天的に育成されるものであり、技術的生成の対象たることが明らかにされた（第一節）。

このことを受け、制作原理としての技術（テクネー）の概念的検討が試みられ、行為概念との相違、自然概念との相違が明らかにされた。また、技術的な制作過程における特質が、自然的生成過程および偶然的な生成過程との比較において、人間の知性に基づく目的必然性および他者関係にあることが明らかにされた（第二節）。

技術的な制作過程の対象たる身体性は、どんな時代、どんな場合であろうと、特定の限定された制度のなかで誕生する。このことは、制度という人為的機構が身体性の育成に深く関与するものであることを意味している。こうした制度内で育成される身体性について、教育科目のひとつとしてのギュムナスティケーのかかわり、あるいはテクネーとしてのギュムナスティケーのかかわりを通して、それが人為的形形成体であることが明らかにされた。また、人間にとっての「善く生きること」に、身体性がいかに係わることになるのかについても考察され、モラルとして問われる身体性にも、「自然と人為」という二項関係が係わるものであることが明らかにされた（第三節）。

以上が、本研究の要約的まとめであるが、アリストテレスのソーマ論をできるかぎり広い perspective においたうえで、「自然と人為」を戦略的な考察の軸に据えて臨むというアプローチによって、以上のような結果が得られたのであった。ただ、ここまですすめてきて、今後検討されるべき課題も浮上してきている。行為論の身体論的基礎づけ、倫理性の身体論的基礎付け、ギュムナスティケーのより厳密な技術論的考察、ムーシケーの芸術論的考察などの課題であるが、他日を期したいと思う。

主要参考文献一覧

A : アリストテレスの著作原典・注釈・翻訳

1. Allan, D.J., *Aristotelis De Caelo*, Oxford Classical Text, 1936, 1973.
2. Apostle, H.G., *Aristotle's Physics*, Indiana U.P., 1969.
3. Balme, D.M., *Aristotle XI History of Animals*, Loeb Classical Library, 1991.
4. Balme, D.M., *Aristotle De Partibus Animalium I & De Generatione Animalium I*, Oxford, 1972, 1992.
5. Bekker, I., *Aristotelis Opera I, II*, Berlin, 1831.
6. Bywater, L., *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford Classical Text, 1894, 1970.
7. Cope, E.M., *The Rhetoric of Aristotle with A Commentary*, vol.3, Cambridge, 1877, 1973 (Arno Press).
8. Forster, E.S., *Aristotle On Coming-to-be and Passing Away*, Loeb Classical Library, 1955, 1965.
9. 福島民雄訳『自然学小論集』（アリストテレス全集6）岩波書店, 1968 年.
10. Grant, A., *The Ethics of Aristotle: Illustrated with Essays and Notes*, 2 vols, 1885, 1973 (Arno).
11. Greenwood, L.H.G., *Aristotle Nicomachean Ethics Books six with Essays, Notes, and Translation*, 1909, 1973 (Arno).
12. Hamlyn, D.W., *Aristotle's De Anima Books II- III*, Oxford, 1968, 1977.
13. Hett, W.S., *Aristotle VIII On the Soul, Parva Naturalia*, Loeb Classical Library, 1936, 1986.
14. Hicks, R.D., *Aristotle De Anima*, 1907, 1976 (Arno).
15. Hussey, E., *Aristotle Physics Books III and IV*, Oxford, 1983, 1993 (New impression with corrections and additions).
16. 出隆・岩崎允胤訳『自然学』（アリストテレス全集3）岩波書店, 1968 年.
17. 出隆訳『形而上学』（アリストテレス全集12）岩波書店, 1968 年.
18. 池田康男訳『天について』（西洋古典学叢書）京都大学学術出版会, 1997 年.
19. 今道友信訳『詩学』（アリストテレス全集17）岩波書店, 1972 年.
20. 井上忠訳『分析論前書』（アリストテレス全集1）岩波書店, 1971 年.
21. 岩崎勉訳『形而上学』講談社学術文庫, 1994 年.

22. 泉治典訳『気象論』（アリストテレス全集5）岩波書店, 1969 年.
23. Jaeger, W., *Aristotelis Metaphysica*, Oxford Classical Text, 1957, 1969.
24. 加来彰俊訳『自然学 第2 巻』（世界古典文学全集 16）筑摩書房, 1966 年.
25. Kassel, R., *Aristotelis De Arte Poetica*, Oxford Classical Text, 1965.
26. 加藤信朗訳『分析論後書』（アリストテレス全集 1）岩波書店, 1971 年.
27. 加藤信朗訳『ニコマコス倫理学』（アリストテレス全集 13）岩波書店, 1973 年.
28. Kenyon, F.G., *Aristotelis Atheniensium Respublica*, Oxford Classical Text, 1920, 1970.
29. Lee, H.D.P., *Aristotle Meteorologica*, Loeb Classical Library, 1962.
30. Lulofs, H.J.D., *Aristotelis De Generatione Animalium*, Oxford Classical Text, 1965, 1972.
31. 松本仁助・岡道男訳『詩学』岩波文庫, 1997 年.
32. Minio-Paluello, L., *Aristotelis Categoriae et Liber de Interpretatione*, Oxford Classical Text, 1949, 1974.
33. 宮内璋訳『詭弁論駁論』（アリストテレス全集2）岩波書店, 1970 年.
34. 宮内璋・松本厚訳『断片集』（アリストテレス全集 17）岩波書店, 1972 年.
35. 森進一訳『自然学 第4 巻』（世界古典文学全集 16）筑摩書房, 1966 年.
36. 茂手木元蔵訳『エウデモス倫理学』（アリストテレス全集 14）岩波書店, 1968 年.
37. 村川堅太郎訳『アテナイ人の国制』（アリストテレス全集 17）岩波書店, 1972 年.
38. 村治能就訳『トピカ』（アリストテレス全集2）岩波書店, 1970 年.
39. 村治能就訳『天体論』（アリストテレス全集4）岩波書店, 1968 年.
40. 村治能就訳『デ・アニマ』河出書房, 1966 年.
41. Newman, W.L., *The Politics of Aristotle*, 4 vols, 1887, 1973 (Arno).
42. Peck, A.L., *Aristotle XIII Generation of Animals*, Loeb Classical Library, 1942, 1963.
43. Peck, A.L., *Aristotle IX Historia Animalium I*, Loeb Classical Library, 1965.
44. Peck, A.L., *Aristotle X Historia Animalium II*, Loeb Classical Library, 1970.
45. Peck, A.L. & Forster, E.S., *Aristotle Parts of Animals, Movement of Animals, Progression of Animals*, Loeb Classical Library, 1937, 1961.
46. Platt, A.(tr.), *De Generatione Animalium in The Works of Aristotle Translated into English*, vol. 2, Oxford.
47. Ross, W.D., *Aristotelis Analytica Priora et Posteriora*, Oxford Classical Text, 1964.
48. Ross, W.D., *Aristotelis Ars Rhetorica*, Oxford Classical Text, 1959, 1969.
49. Ross, W.D., *Aristotle De Anima*, Oxford, 1961.

50. Ross, W.D., *Aristotelis De Anima*, Oxford Classical Text, 1956, 1963.
51. Ross, W.D., *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Oxford Classical Text, 1955, 1970.
52. Ross, W.D., *Aristotle's Metaphysics*, 2 vols, Oxford, 1924, 1970 (repr.).
53. Ross, W.D., *Aristotle Parva Naturalia : A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, 1955, 1970.
54. Ross, W.D., *Aristotelis Physica*, Oxford Classical Text, 1950, 1966.
55. Ross, W.D., *Aristotle's Physics*, Oxford, 1936, 1966 (repr.).
56. Ross, W.D., *Aristotelis Politica*, Oxford Classical Text, 1957, 1967.
57. Ross, W.D., *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*, Oxford Classical Text, 1958, 1970.
58. Ross, W.D., *The Works of Aristotle Translated into English*, 12 vols, Oxford.
59. 島崎三郎訳『動物誌 上』（アリストテレス全集7）岩波書店, 1968年.
60. 島崎三郎訳『動物誌 下』（アリストテレス全集8）岩波書店, 1969年.
61. 島崎三郎訳『動物部分論』（アリストテレス全集8）岩波書店, 1969年.
62. 島崎三郎訳『動物運動論』（アリストテレス全集9）岩波書店, 1969年.
63. 島崎三郎訳『動物進行論』（アリストテレス全集9）岩波書店, 1969年.
64. 島崎三郎訳『動物発生論』（アリストテレス全集9）岩波書店, 1969年.
65. Stewart, J.A., *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, 2 vols, 1892, 1973 (Arno).
66. 高田三郎訳『ニコマコス倫理学』岩波文庫, 全2冊, 1971-1973年.
67. 田中美知太郎訳『自然学 第1巻』（世界古典文学全集16）筑摩書房, 1966年.
68. 田之頭安彦訳『自然学 第3巻』（世界古典文学全集16）筑摩書房, 1966年.
69. 戸塚七郎訳『生成消滅論』（アリストテレス全集4）岩波書店, 1968年.
70. 戸塚七郎訳『弁論術』岩波文庫, 1992年.
71. Walzer, R.R. & Mingay, J.M., *Aristotelis Ethica Eudemia*, Oxford Classical Text, 1991.
72. 山本光雄訳『カテゴリー論』（アリストテレス全集1）岩波書店, 1971年.
73. 山本光雄訳『命題論』（アリストテレス全集1）岩波書店, 1971年.
74. 山本光雄訳『靈魂論』（アリストテレス全集6）岩波書店, 1968年.
75. 山本光雄訳『政治学』（アリストテレス全集15）岩波書店, 1969年.
76. 山本光雄訳『弁論術』（アリストテレス全集16）岩波書店, 1968年.

B : アリストテレスに関する研究および参考文献

1. Adkirk, J.L., *Aristotle's Definitions of psuchê ; in Articles on Aristotle : 4. Psychology &*

- Aesthetics*, Duckworth, 1979.
2. Achill, J.L., *Aristotle's Ethics*, Faber & Faber, 1973.
 3. Achill, J.L., *Aristotle The Philosopher*, Oxford, 1981. (藤沢令夫・山口義久共訳『哲学者アリストテレス』紀伊國屋書店, 1985 年.)
 4. Allan, D.J., *The Philosophy of Aristotle*, Oxford, 1952. (山本光雄訳『アリストテレスの哲学』以文社, 1979 年.)
 5. Barnes, J., *Aristotle's Concept of Mind*, in *Articles on Aristotle*, Duckworth, 1979. (高橋久一郎訳「アリストテレスの心の概念」井上忠・山本巍編訳『ギリシア哲学の最前線 II』東京大学出版会, 1986 年.)
 6. Barnes, J. & Schofield, M. & Sorabji, R. (ed.), *Articles on Aristotle, 3. Metaphysics*, Duckworth, 1979.
 7. Bolton, R., Aristotle's definitions of the soul : De Anima II 1-3, *Phronesis* vol.XXIII-No.3, 1978, pp.260-262.
 8. Bonitz, H., *Index Aristotelicus (Aristotelis Opera, vol. 5)*, 1870, 1961 (Walter de Gruyter).
 9. Boylan, M., *Method and Practice in Aristotle's Biology*, University Press of America, 1983.
 10. Burnet, J., *The Ethics of Aristotle*, 1900, 1973 (Arno).
 11. Charles, D., *Aristotle's Philosophy of Action*, Duckworth, 1984.
 12. Chroust, A.-H., *Aristotle : Protrepticus A Reconstruction*, University of Notre Dame, 1964.
 13. Clark, S.R.L., *Aristotle's Man*, Oxford, 1975.
 14. Delatte, L., et al., (eds.), *Aristoteles Metaphysica Index Verborum Listes de Fréquence*, Olms-Weidemann, 1984.
 15. Futh, M., *Substance, Form and Psyche : an Aristotelean Metaphysics*, Cambridge, 1988.
 16. Gotthelf, A. (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things : Philosophical and Historical Studies*, Mathesis, 1985.
 17. Gotthelf, A. & Lennox J.G.(ed.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, 1987.
 18. Graham, D.W., Aristotle's Definition of Motion, *Ancient Philosophy* 8-2 (1988), pp.209-215.
 19. 浜岡剛「質料としての生きている身体—アリストテレス『デ・アニマ』における形相—質料理論—」『西洋古典学研究』第 43 巻, 1995 年.
 20. Hardie, W.F.R., *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, 1968.

21. Hartman, E., *Substance, Body, and Soul*, Princeton U.P., 1977.
22. Heath, T., *Mathematics in Aristotle*, 1949, 1980 (Garland).
23. Hussey, E., *Aristotle's Mathematical Physics: A Reconstruction*, in Judson, L.(ed.), *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, Oxford, 1991.
24. Hutchinson, D.S., *The Virtues of Aristotle*, Routledge, 1986.
25. 出隆『アリストテレス哲学入門』岩波書店, 1972 年.
26. 今道友信『アリストテレス』（『人類の知的遺産』第8巻）講談社, 1980 年.
27. 岩田靖夫『アリストテレスの倫理思想』岩波書店, 1985 年.
28. 金子善彦「アリストテレス哲学における生命と身体——『身体』概念の生物学的理解に向けて」『アカデミア』63, 1996 年.
29. Kenny, A., *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford, 1992.
30. Kosman, L.A., Aristotle's Definition of Motion, *Phronesis* 14-1 (1969), pp.40-62.
31. 桑子敏雄『エネルゲイア アリストテレス哲学の創造』東京大学出版会, 1993 年.
32. Lewis, F.A. & Bolton, R., *Form, Matter, and Mixture in Aristotle*, Blackwell, 1996.
33. 松田慎二『アリストテレスの哲学』行路社, 1987 年.
34. Nussbaum, M.C., *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton U.P., 1978.
35. Nussbaum, M.C. & Rorty, A.O. (ed.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, 1992.
36. Pellegrin, P. (trans. Preus, A.), *Aristotle's Classification of Animals : Biology and the Conceptual Unity of the Aristotelian Corpus*, University of California, 1986.
37. Rorty, A.O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California, 1980.
38. Ross, W.D., *Aristotle*, Methuen, 1923, 1971.
39. Shields, C., The Homonymy of the Body in Aristotle, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 75 Band, 1993.
40. 佐藤臣彦「アリストテレスの身体論（その1）」『新潟大学教育学部紀要』第18巻, 1977 年.
41. 佐藤臣彦「アリストテレスの身体論（その2）」『新潟大学教育学部紀要』第19巻, 1978 年.
42. 佐藤臣彦「アリストテレスの体育技術論」『新体育』第48巻第4号, 1978 年.
43. Thomsen, D., *>Techne< als Metapher und als Begriff der sittlichen Einsicht*, Alber, 1988.
44. Tracy, T.J., *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle*, Mouton, 1969.
45. 牛田徳子『アリストテレス哲学の研究』創文社, 1991 年.
46. Zemb, J.-M., *Aristoteles*, Rowohlt, 1961. (新海邦治訳『アリストテレス』理想社, 1970 年.)

C : その他の参考文献

1. Bowra, C.M., *Greek Experience*, Mentor Book, 1964. (水野一・土屋賢二共訳『ギリシア人の経験』みすず書房, 1978 年.)
2. Burckhardt, J., *Griechische Kulturgeschichte*, Gesammelte Werke Bd. VII, Schwabe & Co., 1978. (新井靖一訳『ギリシア文化史』筑摩書房, 1992 年.)
3. Burnet, J., *Platonis Opera*, 5 vols. Oxford Classical Text, 1900, 1967.
4. Bury, J.B., *The Ancient Greek Historians*, 1909. (高山一十訳『古代ギリシアの歴史家たち』未来社, 1966 年.)
5. Cassirer, E., *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 1910, 1980 (Wissenschaftliche Buchgesellschaft). (山本義隆訳『実体概念と関係概念』みすず書房, 1979 年.)
6. シャルボノー他著 (村田数之亮訳) 『ギリシア・クラシック美術』新潮社, 1973 年.
7. Depew, D.J., *The Geeks and the Good Life*, California State University, 1980.
8. ディオゲネス・ラエルティオス (加来彰俊訳) 『ギリシア哲学者列伝』全3 巻, 岩波文庫, 1984 年.
9. Engels, F., *Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen*, 1876. (奥田八二訳『猿の人間化における労働の役割』『マルクス・エンゲルス選集』第4 巻所収, 新潮社, 1957 年.)
10. Fink, E., *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Platon und Aristoteles*, Vittorio Klostermann, 1970.
11. Frazer, J.G., *Pausanias's Description of Greece*, 6 vols, Biblo & Tannen, 1965.
12. 藤縄謙三『歴史の父ヘロドトス』新潮社, 1989 年.
13. 藤沢令夫『ギリシア哲学と現代—世界観のありかた—』岩波新書, 1980 年.
14. 藤沢令夫『イデアと世界』岩波書店, 1980 年.
15. 藤沢令夫「いま『技術』とは」(岩波講座『転換期における人間』第7 巻所収) 岩波書店, 1990 年, 1-37 頁.
16. 藤沢令夫編『総索引』(プラトン全集別巻) 岩波書店, 1978 年.
17. アト・ド・フリース (山下主一郎他訳) 『イメージ・シンボル事典』大修館書店, 1984 年, 1987 年 (8 刷) .
18. フルトヴェングレル・ウルリヒス共著 (澤柳大五郎訳) 『ギリシア・ロマの彫刻』岩波書店, 1956 年, 1984 年².
19. Gardiner, E.N., *Athletics of the Ancient World*, Oxford, 1931, 1971⁵.
20. Gehlen, A., *Der Mensch*, 1950, 1976 (Athenaion). (平野具男訳『人間』, 法政大学出版局, 1985 年.)

21. Grätzel, S., *Die philosophisches Entdeckung des Leibes*, Franz Steiner Verlag, 1989.
22. Habicht, C., *Pausanias' Guide to Ancient Greece*, University of California Press, 1985.
23. Hall, E.T., *Beyond Culture*, 1976, 1977 (Anchor Books). (岩田慶治・谷泰訳『文化を超えて』TBS ブルタニカ, 1979 年.)
24. Harris, H.A., *Greek Athletes and Athletics*, Hutchinson, 1964.
25. Harris, H.A., *Sport in Greece and Rome*, Cornell U.P., 1972.
26. Harvey, W., *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*, 1628. (暉峻義等訳『動物の心臓ならびに血液の運動に関する解剖学的研究』岩波文庫, 1961 年, 1973 年⁴.)
27. 林英彰他「ギリシア的身体観の成立に関する研究 (1) —ホメロスにおける身体表示語の分析—」『筑波大学体育科学系紀要』第 15 巻, 1992 年.
28. 林達夫他監修『哲学事典』平凡社, 1971 年, 1979 年 (10 刷) .
29. Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Ästhetik II*, 1835, 1970 (Suhrkamp). (長谷川宏訳『ヘーゲル美学講義』中巻, 作品社, 1996 年.)
30. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 1927, 1957 (Max Niemeyer). (松尾啓吉訳『存在と時間』上巻, 勁草書房, 1960 年.)
31. Heinimann, F., *Nomos und Physis : Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, friedrich Reinhardt, 1945. (廣川洋一・玉井治・矢内光一訳『ノモスとピュシス：ギリシア思想におけるその起源と意味』みすず書房, 1983 年.)
32. Henry, M., *Philosophy and Phenomenology of the Body*, Martinus Nijhoff, 1975.
33. ヘロドトス (松平千秋訳) 『歴史』全 3 巻, 岩波文庫, 1972 年.
34. Hicks, R.D., *Diogenes Laertius*, 2 vols, Loeb Classical Library, 1925, 1966/70.
35. 廣川洋一『プラトンの学園アカデメイア』岩波書店, 1980 年.
36. 廣川洋一『イソクラテスの修辞学校—西欧的教養の源泉—』岩波書店, 1984 年.
37. 廣川洋一『ギリシア人の教育—教養とは何か—』岩波新書, 1990 年.
38. 廣川洋一『ソクラテス以前の哲学者』講談社学術文庫, 1997 年.
39. ホメロス (松平千秋訳) 『イリアス』全 2 巻, 岩波文庫, 1992 年.
40. Hude, C., *Herodoti Historiae*, 2 vols, Oxford Classical Text, 1907/8, 1967/70.
41. Husserl, E., *Erfahrung und Urteil*, 1939, 1972 (Felix Meiner). (長谷川宏訳『経験と判断』河出書房新社, 1975 年.)
42. 石山脩平『古代ギリシア教育史』1934 年, 1978 年 (日本図書センター) .
43. Jones, W.H.S. & Ormerod, H.A., *Pausanias Description of Greece, II・III*, Loeb Classical

Library, 1926/33, 1966.

44. Jüthner, J., *Die Athletischen Leibesübungen der Griechen I*, L. Becvar, 1965.
45. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, 1781, 1787, 1956 (Felix Meiner). (篠田英雄訳『純粋理性批判』全三巻, 岩波文庫, 1961-1962.)
46. Levin, M.E., *Metaphysics and the Mind-Body Problem*, Clarendon Press, 1979.
47. Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford, 1968.
48. Lorenz, K., Die stammesgeschichtlichen Grundlagen menschlichen Verhaltens (1974). in *Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal des Menschen*, R. Piper & Co., 1978. (谷口茂訳「人間行動の系統発生的基礎」『自然界と人間の運命 II』思索社, 1983 年.)
49. Lorenz, K., *Hier bin ich-wo bist du? Ethologie der Graugans*, R. Piper, 1988. (大川けい子訳『ハイイログンの動物行動学』平凡社, 1996 年.)
50. ルーキアーノス (高津春繁訳) 「嘘好き, または懐疑者」(『遊女との対話』所収) 岩波文庫, 1961 年, 1983 年².
51. Macan, R.W., *Herodotus*, 6 vols, Macmillan & Co., 1908.
52. Marrou, H.-L., *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, 1948. (横尾壮英他訳『古代教育文化史』岩波書店, 1985 年.)
53. 松平千秋『ホメロスとヘロドトス』岩波書店, 1985 年.
54. マルティネ A. (渡瀬嘉朗訳) 「コノテーションと文化・教養」『思想』548 号, 1970 年.
55. Mauss, M., *Sociologie et Anthropologie*, Press Universitaires de France, 1950. (有地亨・山口俊夫訳『社会学と人類学 II』弘文堂, 1976 年.)
56. 水田徹編『ギリシア・クラシックとヘレニズム』(世界美術大全集・西洋編4) 小学館, 1995 年.
57. Monro, D. & Allen, T.W., *Homeri Opera I・II*, Oxford Classical Text, 1902, 1966.
58. 村川堅太郎「ヘロドトスについて」(『村川堅太郎古代史論集 II』「古代ギリシア人の思想」所収) 岩波書店, 1987 年.
59. 村田数之亮『ギリシア美術』新潮社, 1974 年.
60. 村田潔編著『ギリシア美術』(大系世界の美術5) 学研, 1974 年.
61. 岡田節人『発生における分化』岩波書店, 1985 年.
62. 岡田節人『からだの設計図ープラナリアからヒトまでー』岩波書店, 1994 年.
63. パウサニアス (飯尾都人訳編)『ギリシア記』全2 巻, 龍溪書舎, 1991 年.
64. プラトン (田中美知太郎訳)『クリトン』(プラトン全集1) 岩波書店, 1975 年.
65. プラトン (水地宗明訳)『クラテュロス』(プラトン全集2) 岩波書店, 1974 年.

66. プラトン (田中美知太郎訳) 『テアイテトス』 (プラトン全集2) 岩波書店, 1974 年.
67. プラトン (藤沢令夫訳) 『ソピステス』 (プラトン全集3) 岩波書店, 1976 年.
68. プラトン (水野有庸訳) 『ポリティコス』 (プラトン全集3) 岩波書店, 1976 年.
69. プラトン (田中美知太郎訳) 『ピレボス』 (プラトン全集4) 岩波書店, 1975 年.
70. プラトン (藤沢令夫訳) 『プロタゴラス』 (プラトン全集8) 岩波書店, 1975 年.
71. プラトン (山本光雄訳) 『エウテュデモス』 (プラトン全集8) 岩波書店, 1975 年.
72. プラトン (藤沢令夫訳) 『メノン』 (プラトン全集9) 岩波書店, 1974 年.
73. プラトン (加来彰俊訳) 『ゴルギアス』 (プラトン全集9) 岩波書店, 1974 年.
74. プラトン (戸塚七郎訳) 『ヒippias (小)』 (プラトン全集10) 岩波書店, 1975 年.
75. プラトン (藤沢令夫訳) 『国家』 (プラトン全集11) 岩波書店, 1976 年.
76. プラトン (森進一・池田美恵・加来彰俊訳) 『法律』 (プラトン全集13) 岩波書店, 1976 年.
77. (偽)プラトン (向坂寛訳) 『定義集』 (プラトン全集15) 岩波書店, 1975 年.
78. プリニウス (中野定雄他訳) 『プリニウスの博物誌』 雄山閣, 1986 年.
79. Pollitt, J.J., *Art and Experience in Classical Greece*, Cambridge U.P., 1972.
80. Portmann, A., *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, 1951, 1969 (Schwabe). (高木正孝訳『人間はどこまで動物か』岩波新書, 1961 年.)
81. Portmann, A., *Einführung in die vergleichende Morphologie der Wirbeltiere*, 1948, 1983 (Schwabe). (島崎三郎訳『脊椎動物比較形態学』岩波書店, 1979 年.)
82. Powell, J.E., *A Lexicon to Herodotus*, Georg Olms, 1960.
83. Ridgway, B.S., *The Severe in Greek Sculpture*, Princeton U.P., 1970.
84. ロダン (高村光太郎訳) 『ロダンの言葉抄』 岩波文庫, 1960 年.
85. 向坂寛『ロゴスとアレテー』 理想社, 1985 年.
86. Sambursky, S. (trans, Dagut, M.), *The Physical World of the Greeks*, Routledge, 1956, 1960 (repr.).
87. 佐藤臣彦「体育哲学・スポーツ哲学へのプロトレプティコス: 哲学的思索とその表現のための文献案内」『体育・スポーツ哲学研究』第13巻第2号, 1991 年.
88. 佐藤臣彦『身体教育を哲学する—体育哲学叙説—』 北樹出版, 1993 年.
89. 佐藤臣彦「体育学・スポーツ学における人文学的研究の方法」『体育の科学』第45巻第1号, 1995 年.
90. 佐藤臣彦「人間存在における身体の特異性—体育哲学およびスポーツ哲学からの考察—」『身体運動文化研究』第5巻第1号, 1998 年.

91. Singh, J.A.L. & Zingg, R.M., *Wolf-Children and Feral Man*, 1942. (中野善達・清水和子訳『狼に育てられた子』福村出版, 1977 年.)
92. Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes*, Claassen Verlag, 1955. (新井靖一訳『精神の発見』創文社, 1974 年.)
93. Spicker, S.F., *The Philosophy of the Body: Rejections of Cartesian Dualism*, Quadrangle, 1970.
94. 立花隆・利根川進『精神と物質』文藝春秋, 1990 年.
95. 多田富雄『免疫の意味論』青土社, 1993 年.
96. 多田富雄『生命の意味論』新潮社, 1997 年.
97. 多田道太郎『しぐさの日本文化』筑摩書房, 1972 年, 1978 年 (角川文庫) .
98. 高田博厚「オーギュスト・ロダン」(1968 年初出)『高田博厚著作集』第 3 巻, 朝日新聞社, 1985 年.
99. 田中美知太郎「古代哲学」(『哲学大系』第 2 巻, 1963 年初出, 田中美知太郎全集第 6 巻所収) 筑摩書房, 1969 年.
100. 田中美知太郎『プラトン』全 4 巻, 岩波書店, 1979~1984 年.
101. 辻成史『イデアの宿り—古典古代美術からビザンティン美術へ—』新潮社, 1976 年.
102. Whibley, L., *A Companion to Greek Studies*, Cambridge U.P., 1905, 1906².
103. Winckelmann, J., *Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Mahlerey und Bildhauerkunst*, 1755, in *Johan Winckelmans Sämtliche Werke* Bd. 1., Otto Zeller, 1965. (澤柳大五郎訳『ギリシア美術模倣論』座右宝刊行会, 1976 年.)
104. Zaner, R.M., *The Problem of Embodiment: Some Contributions to a Phenomenology of the Body*, 2nd ed., Martinus Nijhoff, 1971.

筑波大学附属図書館



1 00990 12447 9

本学関係
